FRANZ J. HINKELAMMERT

Cuando DIOS SE HACE HOMBRE el ser humano hace la MODERNIDAD

Crítica de la razón mítica en la historia occidental

2ª
edición ampliada
y revisada

2022

FRANZ J. HINKELAMMERT

Cuando DIOS SE HACE HOMBRE el ser humano hace la MODERNIDAD

Crítica de la razón mítica en la historia occidental

2ª
edición ampliada
y revisada

2022



Escuela de Economía
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad Nacional, Costa Rica
Apdo. postal: 86-3000. Heredia, Costa Rica
Campus Omar Dengo. Edificio #2 de Ciencias Sociales, tercer piso
Tel.: (506) 2562-4142
Correo electrónico: eseuna@una.cr

Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace la modernidad. Crítica de la razón mítica en la historia occidental
Franz J. Hinkelammert
Segunda edición ampliada y revisada 2022

Editor: Henry Mora Jiménez
Diseño de portada: María Zúñiga Mena, Publicaciones, Universidad Nacional

Índice

Prólogo

La primera edición de *Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace la modernidad. Crítica de la razón mítica en la historia occidental* fue publicada en 2020 en San José, Costa Rica, por la Editorial Arlekin, gracias al auspicio del Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Costa Rica. Pero casi inmediatamente, a finales de 2021, Hinkelammert hizo circular entre sus colegas y amigos más allegados un manuscrito de cuatro capítulos inicialmente concebido como una "segunda parte" de la obra principal. No obstante, finalmente optó por incorporar la mayor parte de esos cuatro capítulos en el texto de la primera edición, suprimiendo repeticiones y revisando toda la obra, que se publica ahora en tres partes y doce capítulos en esta segunda edición.

El libro inicia con una "Introducción", básicamente tomada de la "segunda parte", y en la cual Hinkelammert sugiere dos claves para discutir el libro. La primera se refiere a las raíces históricas de los derechos humanos, que Hinkelammert rastrea hasta Pablo de Tarso: Ya no habrá "judío y griego, esclavo y libre, hombre y mujer". No se trata de una supresión de las diferencias y diversidades humanas, sino de la negativa a convertir estas

diferencias en la base de distintas discriminaciones entre los seres humanos y sus culturas. La segunda clave es la utopía de la vida sin muerte y su presencia en la ciencia empírica moderna. Para Hinkelammert se trata de una gran utopía que está presente desde el inicio de las civilizaciones y que también la encontramos en la ciencia moderna (desde Galileo) a través de la construcción de conceptos trascendentales. Ambas claves, en efecto, cruzan toda la obra.

La primera parte lleva por título: "El mundo de la igualdad y la humanización de Dios", y abarca los dos primeros capítulos, que ya aparecían en la primera edición (capítulos 1 al 3), aunque ahora con ligeros cambios en el orden y cuidadosamente revisados. Además, los capítulos 2 y 3 de la primera edición aparecen ahora reunidos en un solo capítulo, el número 2.

En estos capítulos se desarrolla la propuesta de una nueva sociedad, desde sus orígenes en Jesús y Pablo: el mundo de la igualdad como una gran fiesta y sin discriminaciones de ningún tipo entre los seres humanos. Un lugar central lo ocupa "la transformación de Prometeo", clásico ejemplo de cómo Dios se hace hombre en sentido antropológico, y que junto a los mitos y proyectos del mundo de la igualdad constituyen dos de los pilares principales de la modernidad, con sus dos intentos más determinantes de realización: la Revolución francesa y la Revolución rusa. Pero estos mitos, rebeliones y revoluciones también se hacen acompañar de sus respectivos "termidores", término acuñado por Marx y que Hinkelammert utiliza recurrentemente, como recurrentes son las regresiones e inversiones de estas rebeliones y revoluciones que procuran la igualdad humana concreta. El primer termidor que Hinkelammert estudia es el del cristianismo, que ya en el siglo IV se transforma en la religión del imperio romano.

La Parte II se titula "Los conceptos trascendentales de la modernidad", e incluye los capítulos 3 al 6. Aquí se desarrolla

extensamente la segunda clave indicada por Hinkelammert en la Introducción, en línea de continuidad con dos de sus obras anteriores más conocidas: *Crítica de la razón utópica* y *Crítica de la razón mítica*. En primer lugar, porque la presente obra presenta la crítica de la ilusión trascendental como un desarrollo de las críticas de las ideologías y de la razón utópica. En segundo lugar, porque no debemos perder de vista el subtítulo de este libro: "Crítica de la razón mítica en la historia occidental". Estas "críticas" de Hinkelammert seguramente constituyen el núcleo de su aporte al pensamiento crítico emancipatorio, pues sin ellas es imposible formular y reformular el proyecto de liberación.

Una novedad en esta segunda edición la constituye el capítulo 4, que se ha tomado del manuscrito de 2021 que hemos llamado "segunda parte". Aquí Hinkelammert desarrolla los conceptos trascendentales previamente estudiados en los capítulos anteriores (los de la física, de las ciencias sociales y de la teología), pero ahora vistos como pasos hacia una nueva metafísica de la praxis humana, por oposición a la tradicional metafísica del ser. Puntualiza además dos temas de gran importancia: la disolución de los conceptos trascendentales de las ciencias sociales (tomando como ejemplo el modelo de la competencia perfecta de la teoría económica) y la humanización/encarnación de Dios. El capítulo 6, y con él toda la segunda parte, concluye con la transformación de Dios en el dinero y el mercado, crítica que Hinkelammert ha venido realizando en varios de sus últimos libros en los que aborda la religión neoliberal del mercado.

La Parte III se titula "La rebelión en contra de la igualdad humana y la posible respuesta". Incluye cuatro capítulos que ya aparecían en la primera edición (del 7 al 10), un capítulo tomado del manuscrito de 2021 (el 11) y otro recientemente finalizado en febrero de 2022 (el 12). Los primeros capítulos presentan la lucha de clases "desde arriba" emprendida por el

neoliberalismo y, como parte de la respuesta, la construcción de conceptos trascendentales desde la convivencia y los derechos humanos. Y es que, a diferencia de los conceptos trascendentales construidos desde los mecanismos de funcionamiento, los derechos humanos, la justicia, la ética y la realidad vivida cumplen un rol absolutamente central cuando nos referimos a los conceptos de perfección de la convivencia humana.

La Parte III cierra con un capítulo medular sobre el Nuevo Mundo desde san Pablo hasta hoy, que en buena medida sirve de síntesis de toda la obra, pero especialmente de la primera clave mencionada por Hinkelammert en la Introducción. Finalmente, el capítulo 12 es una reciente reflexión del autor relacionada con las varias imaginaciones del Dios monoteísta.

Esta segunda edición también incluye la entrevista realizada por Martin Hoffman a Franz Hinkelammert en 2018, la cual permanece inalterada a pesar de ser un "análisis de situación" y de incluir algunos pasajes ya incorporados en el texto principal.

Quien lea esta obra de principio a fin notará que la misma no avanza de modo lineal, sino, en espiral, lo que hace inevitable algunas repeticiones. Se han suprimido las más redundantes, pero otras han permanecido porque, aunque desarrollan temas similares, estos se presentan desde distintas perspectivas que enriquecen el estudio. Esto último es especialmente válido para los capítulos 11 y 12, que en sí mismos constituyen breves ensayos que el autor ha preferido no modificar.

Finalmente, quiero dejar constancia de mi agradecimiento a Franz J. Hinkelammert por concederme el honor de prologar esta obra. Al amigo y maestro, mi fraterna amistad y admiración.

Henry Mora Jiménez

Introducción a la segunda edición

DOS CLAVES PARA DISCUTIR ESTE LIBRO

Quiero hacer algunos comentarios relacionados con algunos temas centrales del libro. Pienso sobre todo en dos temas. El primero es el problema de las raíces históricas de los derechos humanos y su situación hoy. Quiero tratar especialmente aquí el problema de los derechos humanos, su surgimiento y la función que hoy tienen para poder dar un juicio sobre el tipo de democracia que normalmente tenemos. El otro tema es la utopía de la vida sin muerte (esta tierra sin la muerte) y su presencia en la ciencia empírica moderna. Especialmente quiero hacer algunas reflexiones sobre el método de las ciencias empíricas actuales y el tratamiento de los valores en estas ciencias.

Las raíces históricas de los derechos humanos y su situación actual

> "Pues, todos ustedes son hijos e hijas de Dios al compartir la fe de Jesús el Mesías. Porque todos los que fuisteis bautizados en el

Mesías os habéis revestido del Mesías. Ya no hay judío y griego, esclavo y libre, hombre y mujer. Porque todos ustedes son uno en el Mesías Jesús. Por lo tanto, si perteneces al Mesías, eres descendiente de Abraham, herederos según la promesa." (Gálatas. 3:26-29)

El centro de este texto es:

"Ya no hay judío y griego, esclavo y libre, hombre y mujer."

Eso no significa que ya no habrá diferencias entre las personas, sino que las diferencias ya no se utilicen como pretexto para discriminar al otro.

Eso es una crítica radical a la sociedad existente. Pero esta misma crítica hace ver otro mundo, que esta sociedad existente tiene que realizar, o por lo menos, se tiene que acercar. Y lo que distingue esta sociedad dada de la sociedad otra es este conjunto de derechos humanos que Pablo hace presente. Pero lo que a la vez destaca Pablo es: la fe del Mesías, y el Mesías es Jesús. Pero Jesús como Mesías hace presente una fe, que hace ver la sociedad otra de la cual se trata. Para afirmar esta fe de Jesús, que Pablo expresa como el conjunto de los derechos humanos: "Ya no hay judío y griego, esclavo y libre, hombre y mujer" hay que revestirse de este Mesías. El bautismo es considerado la puerta para expresar la intención de lograr la realización de sí mismo para entrar en la búsqueda de este otro mundo. Pablo no se refiere a derechos humanos específicos, sino a la totalidad de los derechos humanos, cuya realización instaura, por lo menos intencionalmente, otro mundo. Es el mundo del Mesías.

Esta otra sociedad de Pablo es, por un lado, sociedad en este mundo, que realiza estos derechos humanos en el mayor grado posible. Pero, por otro lado, esta misma sociedad sigue después de la resurrección de los muertos, pero esta vez como

sociedad que realiza en su perfección lo que estos derechos humanos expresan. Es la búsqueda del reino mesiánico en esta tierra primero y después en su total plenitud.

Lo que hace Pablo es expresar lo que Jesús ha llamado el reino de Dios, ahora en términos más bien filosóficos, que él toma de la filosofía griega. Pero no simplemente asume esta filosofía, sino a la vez la transforma. Ya no la ve como filosofía del ser, sino la enfoca ahora como filosofía de la praxis humana. Por eso, engloba el conjunto de derechos humanos que anuncia, en términos del mesianismo, la llegada de una nueva sociedad tanto en la tierra como más allá de la muerte.

Este conjunto de derechos humanos - lo que de hecho es un desarrollo de lo que Jesús llamaba el reino de Dios -no es un simple conjunto de valores a la manera de la imaginación de Max Weber, que desclasifica todos los valores de una manera tal, que en la realidad empírica no pueden ser justificados en los análisis de las ciencias.

Para Weber serían invenciones gratuitas que no pueden ser derivados por medio de las ciencias empíricas. Pero tanto Jesús como Pablo tienen un método para entrar en este mundo de los valores. Su experiencia empírica de los valores es sencillamente la experiencia de los valores que rigen en el mundo que experimentan efectivamente. Ellos parten de los valores experimentados en la convivencia humana y los piensan ahora en su perfección absoluta. En esta forma los valores se presentan como el conjunto de valores que Pablo ha mencionado como “Ya no hay judío y griego, esclavo y libre, hombre y mujer.” Eso significa, que ni Jesús ni Pablo proceden en nombre de alguna fantasía del cielo o de alguna voluntad divina suprema. Los descubren en la realidad por el simple medio de pensar esta realidad en términos de su perfección. Proceden como proceden también los científicos sociales, si efectivamente hacen ciencia y no se restringen a formular ideologías. Cier-

tamente, las formulaciones de Jesús y de Pablo están al nivel del mito; pero ya tendremos ocasión de comentar el proceder de las ciencias empíricas modernas al respecto.

El conjunto de derechos humanos que Pablo formula no se logra transformar realmente en el tiempo del imperio romano en un proyecto de transformación de la propia sociedad. En vez de eso resultó la inversión constantiniana, que ha sido realmente algo como un termidor cristiano que realizó la imperialización del cristianismo en vez de la cristianización del régimen político. En vez de transformar la sociedad se transformó el cristianismo para poder ser el interior del propio imperio. Sin embargo, lo que ha sido la imaginación de la praxis de Jesús y Pablo siguió presente en toda la historia posterior, para volver a aparecer en la modernidad, primero en el tiempo de la reforma en las rebeliones campesinas y en la revolución de Münster en Alemania en los años 1534-1535 y posteriormente en la revolución francesa.

En la revolución francesa se formó también un conjunto de derechos humanos por realizar. Eso era posible, porque la revolución francesa empezó como una gran revolución popular que se podía fácilmente unir con los reclamos de la aceptación de un gran conjunto derechos humanos. Pero en el grado en el cual la revolución francesa se transformó en una revolución burguesa, empezó la persecución de los activistas en favor de la vigencia de los derechos humanos. Como resultado, la revolución francesa no llevó solamente a los aristócratas a la guillotina, sino igualmente a varios representantes de estos movimientos de derechos humanos.

Aparecen tres grandes mártires. Se trata de Olympe de Gouges, quien exigía la emancipación política de las mujeres, que fue guillotinada. Igualmente fue guillotinado Babeuf, que defendía las posiciones de las personas trabajadoras sin acceso a propiedad de medios de producción. Toussaint Louverture, el

líder del levantamiento de los esclavos de Haití, que lograron derrotar al ejército francés y con eso la independencia del país, murió a consecuencia de un severo maltrato en una cárcel francesa. Eso ocurrió bajo el mandato de Napoleón, quien lo hizo sabiendo que la revuelta de los esclavos en Haití se basaba en la Convención Nacional de la Revolución Francesa, la cual había abolido la esclavitud el 7 de febrero de 1794, al mismo tiempo que era decretada la emancipación de los judíos.

Olympe de Gouges, Babeuf y Toussand Louverture son los mártires de la democratización de una democracia que no aceptaba la defensa de los derechos humanos como guía de todas las acciones de la propia democracia. Los tres representaron derechos humanos, que también Pablo de Tarso había hecho presentes en su carta a los Gálatas 3.28.

Con eso resultó el conflicto entre la democracia como mecanismo de poder y los derechos humanos como criterios de toda acción social. Este conflicto pasó por todo el siglo XIX y sigue presente todavía hoy. Se trata del problema de cómo democratizar la democracia enfrentando la lucha de clases desde arriba, que se opone hoy de nuevo radicalmente a las exigencias de los derechos humanos y que usa la propia democracia, con sus mecanismos del poder, para hacer imposible reiteradamente la reivindicación de la democracia en nombre de los derechos humanos. Se trata de un conflicto entre la democracia como mecanismo del poder y la democracia como lugar de la defensa de los derechos humanos.

Este sigue siendo el conflicto de hoy, en el cual la ideología neoliberal del poder dominante lleva a cabo una lucha de clases desde arriba, que se hace cada vez más incondicional a una estructura capitalista cada vez más corrupta. Esta democracia no se basa en derechos humanos, sino que declara el mercado como la primera instancia para la evaluación de las acciones humanas, sustituyendo los derechos humanos por los cálculos

de la maximización de las ganancias. Hoy la democracia se está transformando en la autoridad que realiza una extrema lucha de clases desde arriba, que usa los derechos humanos más bien para denunciar a sus enemigos y para legitimar cualquier guerra en contra de ellos. Los grandes mártires de los derechos humanos de la revolución francesa casi ni se recuerdan. De hecho, el neoliberalismo hoy es sobre todo la ideología de esta lucha de clases desde arriba.

La utopía de la vida sin muerte (esta tierra sin la muerte) y su presencia en la ciencia empírica moderna

Voy a partir ahora de la gran utopía de esta tierra sin la muerte y de la vida sin muerte, que pasa por nuestra humanidad desde los comienzos de sus grandes civilizaciones y culturas hace alrededor de unos 6000 años. Quiero introducirme en este mundo a través de un breve recuento del primer gran poema de esta humanidad, que es el Poema de Gilgamesh. Se trata de un poema en verso sobre la vida del rey Gilgamesh de la ciudad sumeria de Uruk. Su parte principal parece ser de alrededor de 1800 a.C. pero hay antecedentes que llegan hasta 2100 a.C[1].

La obra de Gilgamesh trata de su búsqueda de la inmortalidad a partir de la muerte de su amigo Enkidu. La búsqueda de parte de Gilgamesh, sin embargo, fracasa. Gilgamesh llega a la conclusión de que los seres humanos no pueden escapar de vivir su vida bajo el destino de la muerte. La vida sin muerte es solamente una vida de los dioses. Estos dioses Gilgamesh los ve viviendo una vida igual que la vida de los seres humanos, pero sin la muerte. Después del regreso a su ciudad, alaba ahora los resultados de su trabajo duradero, en los cuales su

1 Consultado en: https://es.wikipedia.org/wiki/Poema_de_Gilgamesh.

memoria seguirá presente y, de esta manera, sobrevivir en la vida futura de los seres humanos después de él.

Se trata de un gran proyecto de liberación de la muerte del ser humano, que resulta en un proyecto que no llega a la realización de su finalidad. Pero no termina en la desesperación, sino lleva a dar un sentido posible a esta misma vida mortal. Se trata el primer proyecto conocido de la liberación humana de la muerte. Todo el futuro hasta hoy incluye proyectos que constituyen variaciones o respuestas a este proyecto primero. Y este Proyecto primero tiene obviamente antecedentes anteriores, que no nos llegaron porque no fueron escritos. Pero los antecedentes se pueden entrever por lo menos a partir de la historia de los entierros ceremoniales, donde se enterraban a los muertos desde hace alrededor de unos 100.000 años (sobre todo con el homo sapiens.) Es notable que en estos entierros muchas veces se acompaña a los muertos con armas, utensilios o también alimentos o vestidos, lo que supone que ya se pensaba en una vida más allá de la muerte y, por tanto, inclusive, en una vida sin muerte.

Esta utopía de una vida humana sin muerte pasa por nuestra historia y se hace constantemente presente. Pero se hace presente también en nuestra vida diaria, sin que lo reflexionamos. Igualmente, para todos nuestros pensamientos, sean científicos o no. Pero también pasa a través de nuestras reflexiones teológicas. Pero de ninguna manera se trata simplemente de pensamientos teológicos. Quiero mencionar aquí casos en los cuales se trata incluso hasta de trazos de pensamientos en las ciencias empíricas.

Voy a empezar con un ejemplo de nuestra vida diaria. Si viajo de San José, Costa Rica a Puerto Limón en el Caribe, yo sé que en mi auto se trata de un viaje de aproximadamente tres horas. Si viajo para visitar a alguien, lo llamo y le digo que voy

a salir a las ocho y que espero llegar a las once. Si la persona es tica, va a responder: “te espero, ... si Dios quiere”. Otros podrían decir: ojalá que llegues bien. Cuando se viaja de Santiago a Valparaíso, a la mitad del camino hay una capilla de la Virgen, donde muchos viajeros paran y ponen una vela prendida esperando que eso les ayude a llegar sin mayores contratiempos. Otros te desean un buen viaje o levantan el dedo pulgar, indicando que desean que se cumpla lo planeado.

Evidentemente, la tesis de que este viaje a Puerto Limón es de tres horas no es totalmente correcta. Por eso el tico o la tica dicen: “si Dios quiere”. Puede haber errores, pueden ocurrir accidentes. El viaje, por estas casualidades, puede durar semanas, o quizás no se llega nunca a su destino. No hay certeza, aunque la afirmación de que el viaje dura tres horas aparenta cierta certeza. Para que haya certeza, tienen que cumplirse condiciones que nunca se dan. Porque una de las condiciones es siempre: el ser humano que pretende la certeza tiene que ser inmortal. Pero jamás en el campo de la acción humana hay certeza absoluta.

Ahora voy a citar a dos científicos empíricos al discutir sobre tales certezas. Empiezo con el premio Nobel J. Buchanan, que junto a G. Tullock afirman:

> “La acción racional requiere la aceptación de algún fin y también la capacidad para elegir las alternativas que conducirán hacia el logro del objetivo. Las consecuencias de la elección del individuo deben comprobarse bajo condiciones de **completa certeza** para que el individuo se plantee su comportamiento de forma completamente racional” (Buchanan y Tullock, 1980, p. 64).

Pero lo que evidentemente se sigue de esto, es que el individuo, cuando alcanza las condiciones de “completa certeza” con un “comportamiento de forma completamente racional”, debe

ser un individuo inmortal que lleva a cabo una vida sin muerte. De hecho, se trata de un individuo inmortal como el punto de vista desde el cual el científico empírico ve e interpreta su realidad vivida.

Una reflexión muy parecida hace Milton Friedman, el economista neoliberal:

> "Consideramos en primer lugar el comportamiento de una unidad de consumo en condiciones de certeza absoluta. Suponemos que conoce con certeza la cantidad exacta que percibirá en cada uno de determinado número de períodos de tiempo; conoce los precios de los bienes de consumo que prevalecerán en cada período y el tipo de interés al cual podrá prestar o tomar prestado." (Friedman, 1973, p. 22).

Dicho eso, pasa a analizar "el efecto de la incertidumbre" (p. 30 y siguientes).

Una posición comparable asume el propio Max Weber, pero de hecho casi todos los científicos empíricos en general. Transforman la certeza en un concepto transcendental sin siquiera analizar el problema involucrado. Como concepto transcendental es un concepto perfectamente legítimo, pero deja de ser empírico y no es, por tanto, realizable. Se transforma en un instrumento del análisis de la realidad, sin ser parte de esta realidad. Yo también creo que hace falta esta creación de conceptos transcendentales, pero lo que se pasa por alto es desarrollar la propia teoría del conocimiento empírico en este sentido.

Este tipo de conceptos transcendentales abundan en las ciencias empíricas. Pero las ciencias empíricas no los analizan. Por eso hay un abismo entre las teorías de las ciencias empíricas y la interpretación vigente de estas mismas ciencias, lo que tiene enormes consecuencias ideológicas.

En este libro analizo muchos casos de esta formación de conceptos transcendentales, especialmente en la segunda parte. Los analizo sobre todo partiendo de las ciencias sociales y, en especial, de las teorías económicas.

Lo que llama la atención en seguida, es, que casi todas las teorías de las ciencias sociales se forman alrededor de conceptos transcendentales. Estos casi siempre se refieren a mecanismos de funcionamiento perfecto, que no son empíricos en el sentido de que sus metas no se pueden realizar empíricamente. En economía, un concepto central en este sentido es el modelo de competencia perfecta. Se trata de una idealización teórica de la competencia, que sirve como referencia de los análisis de los procesos empíricos que son objeto de la vida real, idealización que teoriza sobre mercados en los que tenemos una ausencia total de competencia.

Y sin embargo, esta referencia a la perfección es parte integral de cualquier análisis empírico posible. La teoría de estos conceptos transcendentales no tiene ningún contenido informativo, pero sirve como instrumento del análisis en relación con la realidad.

La construcción de estos conceptos revela en seguida el tipo de análisis que permiten hacer. Cuando en la teoría de la competencia perfecta se constituyen tales conceptos transcendentales, se habla con relación a estos conceptos normalmente como "modelos". En este caso se habla del modelo de competencia perfecta. Al construirlos se habla de suposiciones de posibilidad, que se suponen y que se tienen que suponer para lograr elaborar el modelo sin contradicciones o incoherencias. Llama la atención una suposición en especial, que siempre de alguna manera se debe hacer. Es la suposición de un conocimiento perfecto de parte de todos los participantes en el mercado perfecto. Inclusive se habla de omnisciencia de parte de ellos.

Con eso tenemos la descripción del punto de vista desde el

cual el teórico empírico ve la realidad. La suposición de conocimiento perfecto da la indicación sobre la manera de ver la realidad. A partir de eso ahora el teórico puede formular teorías de la realidad, que se desarrollan dentro de la visión de perfección dada por la suposición de conocimiento. Con eso se abstrae de la contingencia de nuestra realidad vivida.

Llegamos a un último paso de nuestra argumentación. Si se supone el conocimiento perfecto para la definición del punto de vista con el cual el científico empírico mira nuestra realidad, entonces resulta, que este mismo científico mira desde el punto vista de una vida humana sin muerte. Al suponer conocimiento perfecto con la consecuente abstracción de toda contingencia, necesariamente suponemos un conjunto de seres humanos inmortales. Resulta que este proceder implica necesariamente la imaginación de un mundo otro, que necesitamos desarrollar imaginativamente, si queremos entender en términos científicos este mundo real en el que vivimos como seres humanos mortales. Sin pasar por la imaginación de un mundo y de una vida sin muerte, no podemos siquiera desarrollar la propia ciencia empírica.

Todas las ciencias empíricas tienen de hecho en su interior este otro mundo mencionado. Las ciencias naturales lo tienen en los términos de la ley de la inercia, que contiene la imposibilidad del *perpetuum mobile* como su límite transcendental. Las ciencias sociales en cambio tienen la imposibilidad de un conocimiento perfecto como su límite.

La crítica de estas teorías como la teoría de la competencia perfecta no puede ser una crítica al uso del conocimiento perfecto como suposición previa. La crítica de la validez de las teorías derivadas con esta suposición de conocimiento perfecto tiene que dirigirse al *corpus* de estas teorías. Si se trata de la teoría de la competencia perfecta se trata del análisis del mercado hipotético que construye.

Si analizamos las teorías usadas en las ciencias económicas actuales, se nota fácilmente que se trata de la tesis de que el mercado es guiado por una mano invisible, que tiene una autorregulación por la cual no se puede equivocar y que establece un automatismo del mercado completamente benévolo, con el resultado de que cualquier intervención en el funcionamiento del mercado deja una situación muy inferior a lo que ocurriría dejando el mercado a sus propias tendencias.

De hecho, se trata simplemente de una afirmación dogmática que tiene razones ideológicas y que se repite con pocos cambios desde Adam Smith en el siglo XVIII. En la tradición marxista y especialmente en la obra de Polanyi se ha hecho la crítica correspondiente. Según Polanyi (Polanyi, 1989), el resultado es algo muy diferente de este modelo de la competencia perfecta. Se trata, según los análisis de Polanyi, de una tendencia general del mercado a producir grandes desequilibrios macroeconómicos. Polanyi presenta sobre todo tres de estos desequilibrios macroeconómicos, que son: i) La política de salarios e ingresos, ii) la distribución de la tierra (inclusive el problema ecológico) y, iii) el cálculo financiero del sistema bancario, al cual se somete la producción de mercancías y la propia vida humana. Estos desequilibrios están hoy llevando hasta al suicidio colectivo de la humanidad, que efectivamente es la tendencia general de la fe mágica en la autorregulación del mercado.

Los tres desequilibrios macroeconómicos que destaca Polanyi son también desequilibrios macroeconómicos que resultan del análisis del mercado de Marx. Los primeros dos son desequilibrios macroeconómicos que según Marx amenazan directamente la vida de la naturaleza y del trabajador:

> "Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al

mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y trabajador”. (Marx, 1966, pp. 423-424).

El tercero es el desequilibrio macroeconómico entre la producción de mercancías y el sistema financiero, que Marx analiza en el III Tomo de El Capital. Pero los desequilibrios macroeconómicos que amenazan directamente la vida humana son más bien el de la explotación de la naturaleza y de la explotación del trabajo correspondientes.

En nuestra tradición cultural entendemos normalmente la idea de una vida sin muerte (“esta tierra sin la muerte”) como un objeto no de la ciencia, sino de la teología. Pero eso es insostenible. Aparece en todos los campos de la vida humana e inclusive la ciencia empírica hace presente esta visión de la vida humana sin la muerte. La vida sin muerte resulta ser nuestra gran utopía, que aparece en todos los ámbitos de nuestra vida humana.

Este tipo de análisis aparece desde el inicio de las civilizaciones con el poema de Gilgamesh y sigue acompañándonos hoy y con seguridad lo va a hacer también en el futuro. Sin embargo, ha pasado por una infinitud de cambios, aunque se ha mantenido en su esencia. Hasta es transformada en un instrumento de muerte y de violencia. Eso ocurre siempre en nombre de esta misma utopía, que puede ser convertida en su contrario por medio la creación de ilusiones transcendentales correspondientes. Y su esencia es, que la vida sin muerte es la gran utopía de la humanidad, que aparece en todas las sociedades, pero también en todos los lugares de la vida humana y que puede asumir muchas formas posibles. Su vigencia en las religiones y en las teologías es solamente uno de estos lugares. En casi todos los lugares de la sociedad humana aparece esta imaginación. Y muchas veces aparece sin que la propia gente se entere de ello.

PARTE I

El mundo de la igualdad y la humanización de Dios

CAPÍTULO 1

LA NUEVA ETAPA DE LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN A PARTIR DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA

La rebelión en nombre de la igualdad y su temprano termidor

La razón mítica no es una simple mitificación de la realidad. Es pensar la realidad a partir de mitos creados desde la propia realidad, que reflexionan sobre esta realidad, inclusive en sus posibles desarrollos futuros.

Pensar lo que no es, pero pensarlo a partir de lo que es. Pensar entonces también a partir de la igualdad humana. Hablar de la tierra presente, aunque se hable del cielo. No se puede ni hablar del cielo sin hablar a la vez de la tierra. Por lo menos es así en la cultura judía. No obstante, el enfoque que nace de la igualdad humana también está presente en los grupos dominados de la sociedad humana entera. Pablo de Tarso enfoca la igualdad humana bajo la perspectiva del reino mesiánico futuro, que él concibe, junto con todos sus compañeros, a partir de la igualdad humana. Se trata a la vez del Reino de Dios, del cual habló Jesús.

Esta crítica, que nos interesa especialmente, parte de un mundo enajenado. Es la crítica de la religión, que se practica más que nada después de la Revolución francesa.

La crítica de la religión del siglo XVIII es diferente. Parte de la pregunta de si Dios existe o no. Así, denuncia muchas veces la religión como un producto de la mentira y del engaño o fraude de los que tienen poder. Dios parece una creación arbitraria. Aparece un ateísmo masivo, sobre todo en las clases medias y bajas, que se acercan a las ciencias empíricas. Dios es tomado como algo innecesario. Pero, al mismo tiempo, aparecen nuevas teologías fuera de las iglesias. El caso más impactante es Hobbes, pero ya ocurre en el siglo XVII. Sin embargo, sigue vigente para la teología profana del mercado incluso muchas veces hasta hoy. Neoliberales como Hayek la comparten.

Hobbes hace una teoría de la sociedad que a la vez es una teología, aunque sea una teología profana. El libro se llama *Leviatán*. Leviatán es un Dios, que hace presente todo el sistema social (la Commonwealth). Se traduce como Estado. Pero es realmente el sistema social que vive la tensión entre el Estado monárquico y el mercado mundial emergente. Se nota esto cuando Hobbes dice que la sangre del Leviatán es el dinero (en la tradición judía, la sangre es el lugar de la vida, por eso no se debe beber: es santa).

Este Dios Leviatán es para Hobbes el Dios mortal, que vive bajo el Dios eterno superior. Pero también el Leviatán es eterno en otro sentido: es mortal, se puede morir (Hobbes escribe esto durante la Revolución inglesa), pero el Dios superior eterno lo resucita, le da nueva vida. Lo resucita siempre de nuevo.

Teología del dinero, que sigue con Adam Smith y su mano invisible. Pero según lo anterior el dinero es a la vez coordinador del mercado. Es inteligente, y siempre obtiene la mejor solución que puede haber. Representa el mejor mundo posible (Leibniz, 1646-1716). Mano invisible, Stoa, Newton, Smith.

La estructura fundamental de Hobbes sigue hoy: cualquier religión se intenta transformar en garante del dinero. Y garantiza la vida del Leviatán, que es la vida del sistema social capitalista. Recuérdese, por ejemplo, la declaración de Santa Fe de 1979, que definió las líneas del gobierno de Reagan y se expresó de la siguiente manera:

> "Desafortunadamente, las fuerzas marxistas-leninistas han utilizado a la Iglesia como un arma política en contra de la propiedad privada y del capitalismo productivo, infiltrando la comunidad religiosa con ideas que son menos cristianas que comunistas." (citado en Sung, 2014, p. 160).

Aquí tenemos al Dios eterno, que garantiza al Dios de la tierra: de la propiedad privada y del capitalismo productivo.

Rousseau (1712-1778) es la respuesta a Hobbes en el siglo XVIII. Es un pensador de la igualdad entre los seres humanos. En contra de Locke declara la nulidad de toda esclavitud. Es el pensador del siglo XVIII más criticado (inclusive Voltaire defiende la esclavitud). Rousseau es el pensador de la Revolución francesa en su primera fase, antes de que el directorio tome el liderazgo en 1804 y aparezca el emperador Napoleón. Pero, igualmente, está muy presente en las luchas de emancipación humana después de la revolución. Sin embargo, esta revolución se pronuncia muchas veces en contra de las luchas de emancipación (esclavos: Toussaint Louverture, mujeres: Olympe de Gouges, proletariado: Babeuf). Después de la revolución estas luchas de emancipación marcan las luchas por los derechos humanos hasta el día de hoy. Forman parte de la modernidad, que pone al ser humano en el centro de todo pensamiento.

Marx dice que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Pero desde Hobbes hasta Smith dicen que el propietario —y con él el mercado— es el ser supremo para el ser humano.

Nietzsche y el fascismo dicen que la voluntad de poder determina quién es el ser supremo para el ser humano. Este ser supremo está presente en el Übermensch: ser superhumano. Nietzsche efectúa la rebelión en contra de la igualdad humana. Contesta a la rebelión en nombre de la igualdad presente en Rousseau y en la Revolución francesa con el lema "La voluntad de poder es el ser supremo para el ser humano".

La rebelión en nombre de la igualdad viene de la tradición judía, no de la tradición grecorromana. Estos valores de la igualdad son el objeto de la rebelión en contra de la igualdad, que empieza con Nietzsche, sigue con los fascismos del siglo XX y se encuentra hoy en el neoliberalismo. Asimismo, revela la fuente del antijudaísmo y del antisemitismo.

Con la modernidad, esta rebelión se efectúa de hecho a partir de la recuperación de posiciones que, en el cristianismo, y muchas veces también en el judaísmo, se habían perdido (con el termidor del cristianismo). Se habían posicionado como lo contrario de lo que habían sido en su posición original. Y es que esta afirmación de la igualdad viene de la tradición judeocristiana, pero se volvió inoperante por el termidor del cristianismo en los siglos III y IV. Se da entonces el resultado de que lo que tiene raíz cristiana y, por eso, también raíz judía, tiene que realizarse en contra de un cristianismo que ahora considera sus propias raíces como herejía o anticristo. (Ver Füssel, 2019).

Sin embargo, hay también una reacción a favor de una recuperación de posiciones que eran dominantes en el tiempo de la fundación del cristianismo. Esto desembocó en la teología de la liberación, fundada en la década de los sesenta del siglo pasado. (Véase especialmente Sobrino, 1977; Ellacuría, 1984).

El origen: la presentación del mundo de la igualdad humana como la gran fiesta

Todo empieza con un Abraham que se niega a sacrificar la vida de su hijo Isaac y que experimenta una gran liberación. Yahvé dice, después de que Abraham se niega a sacrificar la vida de su hijo Isaac:

> "Juro por mí mismo que, ya que has hecho esto y no me has negado a tu hijo, el único que tienes, te colmaré de bendiciones... Porque obedeciste a mi voz, yo bendeciré, por medio de tus descendientes, a todos los pueblos de la tierra" (Génesis 22,16-18).

Si Abraham hubiera sacrificado a su hijo Isaac, habría negado su hijo a Yahvé. (Hinkelammert, 1989).

> "Te pongo delante la vida o la muerte, la bendición o la maldición. Escoge, pues, la vida, para que vivas, tú y tu descendencia". (Deuteronomio 30, 19).

En estos comienzos, Dios se presenta como el liberador, que libera a los judíos de la esclavitud. El decálogo inicia de la siguiente manera: "Yo soy Yahvé tu Dios, que te sacó de Egipto, país de la esclavitud" (Éxodo 20, 2).

A este contexto pertenece el anuncio de Isaías del fin de los tiempos, que es prometido con las siguientes palabras:

> Hará Yahveh Sebaot a todos los pueblos en este monte un convite de manjares frescos, convite de buenos vinos: manjares de tuétanos (*Knochenmark*), vinos depurados; consumirá en este monte el velo que cubre a todos los pueblos y la cobertura que cubre a todas las gentes; consumirá a la Muerte definitivamente (Isaías 25, 6-8).

Se trata de la fiesta mesiánica. Zeus no da tales convites, Júpiter tampoco. Invitan de repente a hombres divinizados como Hércules, pero nunca a la gente. Hay aquí una igualdad humana, que la cultura grecorromana solo muy excepcionalmente conoce.

El banquete celeste del Reino de Dios también figura en el nuevo testamento:

> "Y vendrán de oriente y occidente, del norte y del sur, y se pondrán a la mesa en el Reino de Dios. Y hay últimos que serán primeros, hay primeros que serán últimos". (Lucas 13, 29-30).

No hay excluidos, sino solamente invitados que son declarados como los últimos. Están en el último lugar, pero están.

Claro, todo se encuentra todavía a nivel de mito, y Dios organiza e invita. Pero así tenía que empezar. Sin embargo, llega a la realidad perceptible después de que Dios se hizo humano.

En este sentido sigue la argumentación mítica en el evangelio de Juan. En el capítulo 2, 1-11 se cuenta la boda de Caná. Estaba invitado Jesús a la boda; y se terminó el vino. No sabían qué hacer. Le llevaron agua a Jesús, y él la transformó en una enorme cantidad de vino. La gran fiesta del matrimonio pudo proseguir. Todo era abundancia.

En el próximo capítulo Jesús entra al templo, junto con su gente. Se encuentra con los vendedores de bueyes, ovejas y palomas, y los cambistas. Esto le da rabia a Jesús, así que vuelca las mesas de los cambistas, desparrama su dinero y grita: "No hagáis de la Casa de mi Padre una casa del mercado" (Juan 2, 13-17).

En el cuento paralelo de Mateo, Jesús habla de una "cueva de ladrones" (Mateo 21, 13).

De esta manera, aparece un mundo polarizado entre la gran fiesta de la gente y el mercado, considerado como una cueva de ladrones. En la gran fiesta hay abundante comida y vino, y

en el mercado hay escasez, que solamente se puede enfrentar disponiendo de mucho dinero.

La multiplicación de panes que hace Jesús es también como la boda de Caná.

Todo es ya visto como hoy: la polarización entre el gran carnaval y el mercado con su absoluta escasez para todos quienes no tienen el dinero suficiente para comprar. En buena medida, el carnaval de hoy es lo que era la boda de Caná hace 2000 años.

Y, en general, Jesús presentó el cielo como un gran banquete, una fiesta de todos con mucha comida y vino, a diferencia del cielo de la Edad Media. En este, los salvados en el cielo estaban todo el tiempo, día y noche frente al trono de Dios cantando "santo, santo, santo". Sin embargo, siempre vuelven a aparecer cielos sustitutivos, como el carnaval, pero también el cielo de los mercenarios, donde se toma mucha cerveza y se juega a las cartas.

El siguiente es un canto que se entonaba mucho en los años ochenta en Centroamérica como parte de los intentos de pasar a otra sociedad mejor:

> "Vamos todos al banquete, a la mesa de la creación, cada cual con su taburete, tiene un puesto y una misión".

Esto, en la cultura judía, es complementado por el año sabático cada siete años y el año de jubileo cada cincuenta años. Son años en los cuales se declaran derechos de las personas, como la liberación de esclavos, la anulación de deudas y la devolución de casas (que sus antiguos dueños habían perdido por la imposibilidad del pago de alguna deuda), etc. Son años de gracia.

Se nota que hay una tendencia muy fuerte a la declaración de la igualdad de todos los seres humanos, que incluye lo económico.

Esta igualdad humana no es algo mecánico. No elimina las diferencias. La igualdad significa que no se acepta usar las diferencias como pretexto de discriminaciones. Las diferencias no sirven nunca automáticamente a estos pretextos. Las diferencias inclusive enriquecen. Pero constantemente las diferencias son usadas para discriminar y hasta para hacer desaparecer la propia idea de la igualdad. Se nota, entonces, que la reivindicación de la igualdad desemboca en la reivindicación de los derechos humanos.

La nueva sociedad: la igualdad de todos los seres humanos

Es después Pablo de Tarso quien anuncia la gran novedad de una nueva sociedad construida sobre esta igualdad de todos los seres humanos:

> "Pues todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. En efecto, todos los bautizados en el Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús. Y si sois del Cristo, ya sois descendencia de Abraham, herederos según la Promesa" (Gálatas 3, 26- 29, Biblia de Jerusalén).

La traducción es muy problemática. De hecho, en el texto no se trata de la fe en Jesús, sino de la fe de Jesús. El texto llama a participar en esta fe de Jesús. Además, la palabra *Cristo* significa en griego 'mesías', y Pablo escribe en griego. Por eso introduje estos dos cambios en el texto citado de Pablo. Casi ningún traductor lo hace. De esta manera se esconde en parte lo que Pablo dice. Por tanto, el texto tendría que decir lo siguiente:

> "Pues todos sois hijos de Dios por participar en la fe de Jesús el Mesías. En efecto, todos los bautizados en el Mesías os habéis revestido del Mesías: ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Jesús el Mesías. Y si sois del Mesías, ya sois descendencia de Abraham, herederos según la Promesa". (Gálatas 3, 26-29).

Ahora se abre la interpretación del texto. De hecho, ahora se hace evidente que Pablo habla de lo que Jesús llama "el Reino de Dios". Entonces aparece el centro de este mensaje de Jesús, que es la afirmación de Jesús de que los elegidos de Dios son los pobres, los plebeyos y los despreciados. Cuando Pablo ahora dice: "ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer", se trata de la meta de la emancipación de estos pobres. Lo que Pablo dice de esta manera es que aparece un llamado a la emancipación de los maltratados, que son a la vez los elegidos de Dios. Aparece el gran proyecto de transformación. Y este proyecto de transformación es ahora el mensaje del Mesías, que para Pablo es Jesús.

Todos tienen que inscribirse en este proyecto de liberación. Por eso dice Pablo en este mismo texto: "os habéis revestido del Mesías" y, por lo tanto, "todos vosotros sois uno en Jesús el Mesías". Esto significa: "Ustedes hacen presente la unidad que supone este gran proyecto y ustedes van a realizar esta sociedad sin discriminaciones y, por tanto, sin pobres, lo cual Jesús anunció como realización del Reino de Dios que siempre está entre nosotros como proyecto".

Este proyecto ciertamente es doble. Empieza como un proyecto que se realizará en lo posible en esta tierra como un proyecto de humanismo de la praxis, pero a la vez va más allá porque es un proyecto universal de justicia para todos, que surgirá a partir de la propia resurrección de los muertos con la vuelta del Mesías Jesús en el fin de los tiempos.

Este llamado de Pablo no afirma leyes presentes, sino que expresa la crítica de la ley que hace Pablo frente a las leyes presentes. Por esto es lo que Pablo considera la presencia del Reino de Dios, a pesar de que no pronuncia efectivamente esta palabra (que él además usa muy pocas veces).

Lo que Pablo hace aquí es la presentación de los derechos humanos que ya están implicados en lo que Jesús dice sobre lo que él llama el Reino de Dios. Pablo lo transforma en la primera declaración de derechos humanos de nuestra historia, que implica la declaración de la emancipación de la mujer. Como declaración de derechos humanos es, a la vez y necesariamente, la presentación de una gran visión de cambio, de renovación, de liberación y hasta de redención de toda la historia.

Con esto aparecen ya casi todas las grandes ideas de la Revolución francesa y se vuelve claro qué significaba el Mesías para Pablo: la emancipación de las mujeres, la emancipación de los esclavos y de toda una clase trabajadora, y la unidad de las culturas y las naciones (Bochsler, 2019, pp. 97-116), que posteriormente se intenta realizar en la ONU. Son los valores de libertad, igualdad, fraternidad. Faltaba, sin embargo, un largo proceso —en el cual Dios se hizo humano en sentido antropológico— que desemboca en la modernidad, en la que todos los seres humanos intentan encargarse de lo que Pablo de Tarso anuncia. Entonces, en sentido antropológico, Dios se hará humano. Es lo que se vive presente a partir de la Revolución francesa. Surge entonces el humanismo de la praxis como parte de la acción.

La propia Revolución francesa todavía se enfrenta con esta exigencia de derechos humanos. Olympe de Gouges, que exige la emancipación política de la mujer, es guillotinada. Igualmente cae bajo la guillotina Babeuf, que defiende las posiciones obreras. Y el liberador de los esclavos haitiano Toussaint Louverture es tan maltratado en una prisión francesa bajo Napoleón que muere pocos meses después de su detención. Esto

lo hizo Napoleón sabiendo que el levantamiento de los esclavos en Haití se basó en la propia Convención Nacional de la Revolución Francesa, que había abolido la esclavitud el 7 de febrero de 1794.

Pero, después de la revolución, aparecen los grandes movimientos de emancipación humana de las mujeres, de los esclavos y del naciente proletariado, cuyos líderes habían sido asesinados en el curso de la Revolución francesa por los propios revolucionarios. Posteriormente, aparecen los movimientos de emancipación de las culturas y de la unión de los Estados y de la protección de la naturaleza a partir del siglo XX.

Todos se encuentran en la dirección anticipada por san Pablo. Pero san Pablo todavía no logra promover definitivamente al sujeto capaz de responder por un humanismo de la praxis, que recién se forma con la modernidad.

Se nota entonces sin problema que Pablo piensa la sociedad humana como el futuro presente a partir de la igualdad humana. En Pablo todavía no va más allá de una ausencia presente, que grita. Pero aparece una dinámica que posteriormente cambió el mundo y que inclusive hoy sigue presente.

Se entiende por qué este cristianismo logra cristianizar sobre todo a los plebeyos y a los esclavos del imperio. El texto ya sostiene lo que será la Revolución francesa, pero todavía a nivel de un mito, de un concepto transcendental. Es un concepto de razón mítica que, para realizarse, necesita sujetos humanos. Pero tenía que declararse a nivel del mito, para que posteriormente pudiera aparecer a nivel de la sociedad real. Y, otra vez, el paso es que Dios se haga humano, esta vez en sentido antropológico. Esto tiene como su antecedente básico, que en el campo religioso ya ha aparecido la visión religiosa de la transformación de Dios en hombre, en ser humano. La modernidad efectúa ahora la extensión de esta transformación a todo el campo antropológico.

De hecho, al hacer esto la modernidad, el mito de liberación, como lo formuló Pablo, puede ahora realizarse, aunque siempre en sentido limitado, a partir de la Revolución francesa... y en muchos otros lugares. El mito se puede entonces hacer realmente presente, aunque con muchas variaciones y también debilidades, regresiones y conflictos.

Lo novedoso de Pablo es que expone el mensaje de Jesús a partir de una crítica de la filosofía griega. Este enfoque es muy diferente de los posteriores de Agustino y de Tomás de Aquino. Ellos trasladan la filosofía griega al cristianismo, y dejan muchas veces de lado el mensaje de Jesús. En cambio, Pablo repiensa la propia filosofía griega para que el lenguaje de esta filosofía pueda realmente transmitir este mensaje de Jesús.

En la década de los ochenta del siglo pasado, el obispo Kamphaus de Limburgo decía: “Hazlo como Dios: hazte humano y humanízate” (“*Mach’s wie Gott, werde Mensch*”). Aquí está de nuevo el paso del mito a la realidad de la Revolución francesa y, posteriormente de la Revolución rusa, en la cual la referencia es los dos últimos capítulos del apocalipsis de Juan. En esa década los estudiantes realizaron grandes manifestaciones en Zúrich frente al banco más grande de Suiza con el lema “Hazlo como Dios: hazte humano y humanízate” (“*Mach’s wie Gott, werde Mensch*”).

Cuando este mito desemboca en la Revolución francesa, lo tiene que hacer en contra de la mayoría de las iglesias cristianas. El cristianismo se había invertido con el termidor Constantiniano de los siglos III y IV. Después, hacia el final del siglo XIX, vuelve a sus raíces, aunque notablemente no con un carácter mayoritario. En el propio cristianismo ahora surge muy visiblemente el conflicto entre ambas tradiciones, la inicial profética-mesiánica y la posterior imperial-colonizadora, que todavía parece ser mayoritaria.

La Revolución francesa y la Revolución rusa

De hecho, esta visión de Pablo de una sociedad lograda es un mito que, en el tiempo de Pablo, todavía no tiene la posibilidad de ser transformado en la realidad de la sociedad. No hay todavía una humanidad capaz de emprender un camino de realización. Sin embargo, poco después de Pablo aparece un nuevo mito de sociedad perfecta, esta vez en el Apocalipsis, cuyos últimos dos capítulos hacen ver de nuevo un concepto de sociedad perfecta. El Apocalipsis lo piensa como una sociedad que aparece después de la resurrección de los muertos, en la que se espera vivir después del fin del mundo y cuya llegada anuncia este mismo apocalipsis. Es otra deducción de una idealización de un estado de perfecta convivencia humana. Se trata, por lo tanto, de conceptos trascendentales. Son dos dimensiones de esta convivencia perfecta las que se piensan. La primera es una imaginación de la sociedad que se concibe ahora sin dinero y sin mercado. La segunda es una sociedad sin Estado, que ahora es dirigida por las propias personas como una democracia directa, sin una autoridad institucional del tipo estatal.

En cuanto a la primera dimensión mencionada, se trata de quitar toda función del dinero. En esta época antigua, el oro es la principal moneda. Dice el texto: “La muralla estaba hecha de piedra de jaspe y la ciudad era de oro puro, como vidrio pulido” (Apocalipsis 21, 18):

> “Y la calle principal de la ciudad era de oro puro, como vidrio transparente” (Apocalipsis 21, 21).

Desaparece la función del dinero al ser transformado todo el oro en un material de construcción de calles y otras partes de la ciudad. La razón es que cualquier pensamiento de una convivencia humana perfecta tiene que dar cuenta del hecho

de que el dinero tiene de por sí una función destructora, que constantemente tiene que ser contrarrestada y que jamás podrá llevar a un estado de perfección. Hay que recordar aquí que las calles de este tiempo, como en la Edad Media, son muy sucias y contaminadas hasta por la orina y los excrementos de los animales. Y, cuando se le preguntó a Lenin qué iba a hacer con el oro después de que el comunismo aboliera el dinero, este contestó: “Se van a hacer urinarios públicos”.

Algo parecido ocurre con la segunda dimensión mencionada. El Estado institucionalizado es siempre un obstáculo para la convivencia perfecta, porque una autoridad establecida como institución tiende siempre al abuso en contra de los intereses de sus súbditos o ciudadanos. Una autoridad perfecta es siempre y necesariamente una autoridad abolida. El texto del Apocalipsis enfrenta el problema diciendo lo siguiente:

> “No vi ningún santuario en la ciudad, porque el Señor, el Dios todopoderoso, y el Cordero es su santuario [...]. Las naciones caminarán a la luz de la ciudad, y los reyes del mundo le entregarán sus riquezas. Sus puertas no se cerrarán de día, y en ella no habrá noche. Le entregarán las riquezas y el esplendor de las naciones...”. (Apocalipsis 21, 22-26).

Aquí las autoridades entregan sus riquezas a la ciudad, que es de hecho el conjunto de los pobladores. Asegurado eso, aparece el agua de la vida y crece el árbol de la vida. Y no va a haber ninguna fruta prohibida: ya no habrá allí nada puesto bajo “maldición”:

> “En medio de la plaza, a ambas orillas del río, hay árboles de vida, que dan fruto doce veces, una vez cada mes; y sus hojas sirven de medicina para los gentiles. Y no habrá ya maldición alguna”. (Apocalipsis 22, 2-3).

Es un paraíso sin maldición. Esto significa que es un paraíso sin árbol prohibido:

> "Noche ya no habrá: no tienen necesidad de luz de lámparas ni de luz del sol, porque el Señor Dios los alumbra y reinarán por los siglos de los siglos". (Apocalipsis 22, 5).

Ellos mismos reinarán por todos los siglos. Se trata de la abolición del Estado por el autogobierno. Dios ya no reina, sino que da su luz. Se trata de una sociedad perfectamente humanizada, que es apoyada por un Dios que ya no es ni legislador ni autoridad. La gente se gobierna a sí misma sin que Dios tenga la más mínima función de autoridad o legislador. Ellos "reinarán por los siglos de los siglos". Ellos reinan, no Dios. Cuando posteriormente se intenta hacer de este mito un humanismo de la praxis, aparece la Revolución rusa de 1917. De nuevo surge la idea de una convivencia perfecta como abolición del mercado, el dinero y el Estado.

Pero la imaginación no es una utopía arbitraria. Es pensar la convivencia humana como una convivencia perfecta. Por supuesto, contiene también un sentido utópico. Pero no es una simple utopía, sino que el concepto de convivencia perfecta es un concepto derivado de la realidad por la razón. Y, aunque haya un Dios, el ser humano **no** está sometido a él. La voluntad de Dios es que el ser humano se dirija a sí mismo según lo que es él mismo para realizar así lo que es. El teólogo del siglo XIV Duns Scoto afirma que Dios le dice al ser humano: "*Amo: volo ut sis*", es decir: "Te amo: que seas lo que eres". (Arendt, 2002, pp. 366-367). En este sentido, se reinan a sí mismos. Dios no da leyes ni órdenes. Pero Dios puede acompañar.

CAPÍTULO 2

EL MUNDO OTRO: DIOS SE HACE HOMBRE EN SENTIDO ANTROPOLÓGICO

Pablo y algunos elementos claves de la modernidad

Cuando Pablo de Tarso piensa un mundo de nuevas igualdades por reconocer, piensa en un «mundo otro». Son igualdades que se oponen a la esclavitud, a la explotación obrera y a la discriminación entre los sexos, pero también, igualdades entre las diferentes culturas y los diferentes Estados. En el Apocalipsis se trata de concebir sociedades de relaciones humanas perfectas y, por esto, no se refiere a relaciones humanas específicas, y por ello se concibe la sociedad sin dinero, por un lado, y la ausencia de un aparato estatal, por otro. Se trata, por lo tanto, del problema de la democracia de la sociedad y de la autorrealización del ser humano.

Este mundo otro, sin embargo, es tratado como un mundo futuro que el mismo Dios va a producir después de la muerte y resurrección de las personas, a partir del "último día". Se trata de una imaginación que no concibe una praxis significante para su realización por los propios seres humanos. Parecen ser realmente mitos imaginados, aunque hasta cierto grado cada persona puede inspirarse en ellos. Describen otro mundo, pero

sin intención sistemática de su realización aquí en la tierra, en la cual todos están viviendo. Inspira muchas rebeliones, pero sin llegar a concebir una revolución de la propia sociedad bajo la orientación de estos mitos. A la vez, llevan a un despertar de acciones más bien de ética personal. Un cambio de las estructuras de la sociedad existente, todavía no se percibe como posible y no se anuncia.

El propio Pablo lo muestra en una pequeña carta que me parece sin duda auténtica. Se trata de la carta a Filemón. Filemón es un cristiano que tiene un esclavo, Onésimo, que se escapa y va donde Pablo para lograr su libertad. Pablo no lo acepta definitivamente, sino que, manda a Onésimo con una carta para Filemón, en la que le pide que lo vuelva a aceptar, no como esclavo, sino como hermano. Toda la carta revela que Pablo concibe la esclavitud como algo ilegítimo, sin embargo, quiere evitar un posible conflicto con la ley romana. Seguramente tiene en mente el gran levantamiento de esclavos en el año 73 antes de nuestro tiempo, que fue reprimido y castigado de manera inauditamente cruel. Pablo no ve la posibilidad de éxito en un levantamiento de esclavos. Por tanto, toma la posición siguiente frente a la esclavitud: ilegítima, pero vigente. De esta manera, evita el choque frontal con el poder del imperio, que posiblemente habría significado el propio fin del cristianismo en Roma.

Creo que esta es su posición en general frente a los mitos de una sociedad diferente, con una nueva perspectiva de justicia y capacidad de convivencia humana. Creo que inclusive su posición es realista y probablemente la única que le permite seguir existiendo.

Pero esta posición, precisamente, hace imposible una praxis de realización de los grandes mitos de otras nuevas sociedades, que en este tiempo han surgido. En vez de esto, el cristianismo se define, más bien, a partir de su imperialización en el termidor de

los siglos III y IV hasta incluso la actualidad, aunque esto ahora ya es muy problematizado. Lo que hoy se produce es una especie de división entre un cristianismo identificado con el mercado y el capital y un cristianismo que afirma al ser humano y su vida frente a la cada vez más extrema destructividad de la lógica de los mercados totalizados. Es la división entre el cristianismo imperial y colonial y el cristianismo profético-mesiánico.

Son precisamente las revoluciones de la modernidad — sobre todo la Revolución francesa y la Revolución rusa— las que traen consigo la vuelta de un cristianismo que se interpreta a partir del cristianismo temprano anterior al termidor cristiano de los siglos III y IV.[2] La teología de la liberación, que surge en la década de los sesenta del siglo pasado, es uno de los testigos más importantes de esta división.

Lo anterior demuestra que este cristianismo de los valores centrales del llamado de Pablo en su carta a los Gálatas y de los últimos dos capítulos del Apocalipsis ya incorpora y representa elementos claves de la propia modernidad. Pero no se trata de que haya una simple influencia cristiana en la modernidad. Se trata del hecho de que con este cristianismo temprano aparece una manera de enfocar la sociedad y su justicia en términos de un pensamiento que desarrolla esta sociedad y su justicia en términos de pensarlos como sociedad perfecta. Es un resultado del análisis, no un simple utopismo. Pensar la sociedad en términos de una perfección de su justicia y de la consiguiente convivencia humana lleva a descubrir estos valores centrales

2 Esta tendencia tiene muchos testigos. Uno muy importante es Leonhard Ragaz. Dice: “En este libro yo he elaborado la fórmula, que posteriormente apliqué, de la contradicción fundamental que atraviesa la historia entre aquellos, que creen en Dios, pero no en su reino y aquellos que creen en el reino, pero no en Dios. Siempre un error provoca al otro y lo refuerza, hasta que resulta la superación de la contra dicción, que se realiza en el mensaje del reino de Dios y de su justicia para la tierra y su realización” (Ragaz, 1972).

con sus respectivas perfecciones de las sociedades perfectas a las que se refiere el análisis.

Las sorprendentes coincidencias de la imaginación de la convivencia perfecta de hoy con estas imaginaciones de la sociedad perfecta de parte de los primeros cristianos no significan que una sea copia de la otra. Significa que existe un método común, que empieza con el cristianismo con la presentación del Reino de Dios que hace Jesús, y que regresa en la modernidad después de unos 1500 años. En ambos casos, se trata de que Dios se hizo hombre o ser humano. En el primer caso, se da con un proceso que se desarrolla en el interior de una nueva religión, mientras que, en el segundo caso, aparece como un fenómeno más bien antropológico. Pero al final, coinciden.

La ilusión trascendental

Como vimos, los llamados de Pablo y la nueva creación del Apocalipsis todavía no constituyen un humanismo de la praxis, que necesariamente tendría que enfocar un cambio de las estructuras sociales y una correspondiente formación del propio ser humano como sujeto de esta praxis. En el temprano cristianismo, entonces, en vez de la apertura de la praxis, aparece la esperanza de que una nueva intervención de Dios en los últimos tiempos pueda realizar estos valores en su totalidad. Es una esperanza para después de la muerte y resurrección de todos. La acción humana prepara esta segunda vuelta del Mesías, pero se la prepara no como una praxis social, sino sobre todo en términos morales. Por eso puede haber en su nombre acciones morales y rebeliones, pero no revoluciones. Es la esperanza apocalíptica.

Con la modernidad, en cambio, aparece esta praxis como resultado de una humanización de Dios a nivel antropológico y, con esto, el problema de juzgar la factibilidad de la realización

de estos grandes valores. Surgen dos grandes problemas, que llevan a lo que hoy podríamos llamar "ilusiones trascendentales". Por un lado, se trata de una gran ilusión en cuanto al mercado y a su posibilidad de lograr equilibrios que permitan a todos participar incluyentemente en el proceso económico. Es la gran ilusión que concibe un mercado autorregulado, un automatismo del mercado que constantemente se corrige a sí mismo y garantiza, en todo momento, que la confianza en esta autorregulación del mercado es siempre y necesariamente la mejor solución para todos los problemas de los desequilibrios del mercado. No se niega la constante tendencia a desequilibrios, sino que se afirma dogmáticamente que la no intervención en los mercados es siempre la única respuesta óptima para tales crisis.

De hecho, resultó que esta autorregulación del mercado es una alternativa imposible y que desemboca, con su proceso de totalización del mercado en una utopía que amenaza inclusive a la propia posibilidad de vida humana en la tierra. (Polanyi, 1944). El propio equilibrio de los mercados es un concepto trascendental que aparece en la idea de una aproximación automática y que se transforma en una simple ilusión transcendental.

Algo muy parecido ocurrió con los intentos de construcción del socialismo. La perfección de la convivencia ideal implica siempre tener que decir que esta no puede realizarse sin la desaparición del dinero. Esto es realmente cierto. Pero, como resultó que esta abolición del dinero es imposible, el intento de lograrlo igualmente amenaza la propia posibilidad de la población humana de vivir. Al insistir en esta meta, se produce igualmente una utopía amenazante, del tipo de una ilusión trascendental. Esto no supone la renuncia a una tal perfección conceptual, sino una crítica de ella, que implica renunciar a su realización directa y calculada para más bien utilizar el concepto de perfección con el propósito de inspirar posibles alternativas factibles.

Esto lleva a concebir el propio socialismo sobre la base de una intervención sistemática en los mercados para hacer posible la sobrevivencia humana, a pesar de que no es posible eliminar la economía mercantil. Pero se mantiene siempre la orientación trascendental, que se da a través de la concepción de la justicia comunista: “De cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades”.

Así, resulta la intervención sistemática en los mercados como única respuesta posible para estas dos ilusiones transcendentales mencionadas.

Hoy las propuestas socialistas toman en cuenta este peligro de la ilusión transcendental y conciben el socialismo a partir de la intervención sistemática en los mercados en función de la vida humana. Sin embargo, las orientaciones más frecuentes de la economía capitalista caen, inclusive de modo cada vez peor, en la ilusión transcendental del mercado autorregulado, y se han transformado en la gran amenaza actual para la vida humana en la tierra.

El concepto de *ilusión transcendental* viene de Kant. Es desarrollado de manera admirable por Paul Ricoeur en uno de sus libros (Ricoeur, 1976). Pero, al igual que Kant, lo restringe sobre todo en su aplicación a cada individuo en relación consigo mismo, al individuo real en relación con el individuo trascendental. La forma en la cual lo empleo yo es refiriéndolo a las relaciones sociales entre los individuos en las sociedades modernas, que Ricoeur casi no menciona. La ilusión transcendental nace cuando se cree que es posible acercarse mediante pasos finitos calculados (y calculables) a una meta que está infinitamente lejos.

Pero las dos ilusiones transcendentales mencionadas no son las únicas. Hay muchas más. No obstante, abordaremos este tema más adelante, después del análisis de los mecanismos de funcionamiento perfecto. Se trata de una discusión de algunas

afirmaciones, incluso grotescas, por parte de científicos del Silicon Valley y del análisis de un libro del físico estadounidense Frank J. Tipler.

El mundo como totalidad por conquistar

Alejandro, el rey griego de la antigüedad, conquistaba, como se decía, con cada país solamente una nueva frontera. En cambio, en el siglo XVI, Hernán Cortés, el conquistador de México, decía a sus soldados que después de la conquista seguramente querrían volver a sus casas para vivir de sus tesoros conquistados, tranquilos como hidalgos, mientras que él quería mucho más: conquistarlo todo para Dios y el rey (Todorov, 1984).

Surge una nueva dimensión. El mundo se transformó en una totalidad, en un todo redondo. Con esto va imponiéndose cada vez más la postulación de la igualdad humana, que ya antes se había desarrollado; pero ahora se ha invertido. Ya no hay un Dios que invita a todos los pueblos a una gran fiesta, sino que ahora aparece un Dios que está del lado de los conquistadores de la tierra y en contra de los pueblos, con el fin de someterlos.

La transformación de Prometeo: Dios se hace humano en sentido antropológico

Ahora tenemos que ocuparnos de cómo se puede argumentar este paso de Dios a ser humano, es decir, el hecho de que Dios se haga humano. Se trata de una posible interpretación de la modernidad que hace falta tomar en cuenta.

No se trata de un proceso religioso o teológico. La pregunta no la deciden las religiones o los teólogos, aunque participen de la discusión. Que Dios se hizo humano es ahora percibido como un hecho antropológico, y no es siquiera discutido como

una manera en la cual Dios se transforma en ser humano. Quiero empezar con una de estas transformaciones, que ocurre precisamente en el ámbito de la literatura. Hay un gran ejemplo para esto. Se trata de las transformaciones de la figura de Prometeo en la historia de la propia modernidad.

Hay un primer trasfondo interesante con el dios griego Pan, el dios de los pastores. “El gran Pan está muerto”, dice Plutarco. Muy probablemente esté presente en esta noticia, según la cual el dios Pan ha muerto, la propia muerte del judío que se hacía llamar «hijo de Dios», Jesús, frente a la cual se imaginaba ahora la muerte de un dios romano. El mensaje es: también los dioses mueren. Pronto es ampliado por otro mensaje: los dioses muertos pueden resucitar. Posteriormente aparece también el “Dios ha muerto” de Hegel, después “la religión morirá” de Marx y el “Dios ha muerto” de Nietzsche.

De esta manera, el dios Pan fue considerado durante algún tiempo como un dios que vivió y murió en tiempos terrestres. Más adelante fue transformado en uno de los diablos de la Edad Media. El dios muerto Pan había vuelto con el aspecto de diablo de la Edad Media. El diablo de la Edad Media muchas veces se parece íntegramente al dios Pan. El dios se ha convertido en diablo, pero todavía no en ser humano.

Pero el dios de la antigüedad más importante que hace ver la propia transformación de Dios en un ser humano, la humanización de un dios es el dios Prometeo y su transformación en un personaje humano, que efectúa, siendo hombre, la rebelión en contra los dioses griegos.

Prometeo es un dios titán muy venerado en la antigua Grecia. Este Prometeo roba del cielo de los dioses del Olimpo el fuego y lo obsequia como dádiva a los hombres. Con el fuego empieza el desarrollo de la civilización. Por eso Prometeo es venerado como el dios de la producción, de la artesanía y del desarrollo de la civilización en general. Al robar el fuego, Zeus

castiga a Prometeo. Lo manda a encadenar en el Cáucaso y manda un águila a que le devora el hígado. El hígado se renueva todos los días y el águila todos los días lo vuelve a devorar. Este castigo lo sufre por 30 000 años. En la versión más conocida, Heracles finalmente lo libera; mata al águila y le quita las cadenas a Prometeo. Zeus lo acepta bajo una condición: Prometeo tiene que llevar ahora y por toda la eternidad un anillo forjado con el hierro de la cadena. Transforma el castigo sangriento en un castigo simbólico.

Este mito de Prometeo da los elementos para la imaginación prometeica a partir del Renacimiento. Todos los mitos construidos a partir del mito del Prometeo griego tienen un rasgo común, que los distingue a todos del mito griego: Prometeo es visto como un hombre rebelde que se levanta frente a los dioses y las autoridades.

Este Prometeo deja de ser un dios y se transforma en hombre. El mito griego sirve más bien como una cantera para la reconstrucción mítica de un nuevo desarrollo de la técnica, la rebeldía y la emancipación humana, que la sociedad moderna efectúa a partir del Renacimiento.

Si ahora queremos entender por qué la figura de Prometeo aparece con tanta fuerza a partir del Renacimiento, tenemos que preguntarnos por el conjunto formado por esta ruptura cultural. Llama la atención que este Prometeo de la modernidad está completamente impregnado por esta ruptura. El Prometeo griego es un dios-titán que es inmortal y tiene acceso al Olimpo de los dioses griegos. El Prometeo que surge a partir del Renacimiento es un hombre que asume como hombre el ser Prometeo. Esto ya es obvio en el drama de Calderón de la Barca (1600- 1681), al cual Luri con razón da una importancia clave (Luri, 2001). El Prometeo de este drama es un hombre nacido en el Cáucaso, que se hace educador de su pueblo. El dios-titán Prometeo se hizo hombre para que los hombres se hagan Prometeo. Obviamente,

se trata de un Prometeo post cristiano y, de ninguna manera, una vuelta al Prometeo griego.

Eso pasa con todos los Prometeos posteriores. El Prometeo griego da la palabra clave y no mucho más. Es santo y seña. Se siguen usando elementos de los míticos cuentos griegos sobre Prometeo, pero su significado está completamente cambiado.

Ahora dice en términos profanos lo que antes se decía en términos religiosos: Dios se hizo hombre para que el hombre se haga Dios o se divinice. Es ahora: Prometeo se hace hombre para que el hombre se haga Prometeo.

El Prometeo de Calderón de la Barca es desarrollado más en los siguientes dos siglos. Quiero ir primero a la concepción del Prometeo de Marx. Marx considera a Prometeo una figura clave para su propio pensamiento, por eso lo destaca de manera especial. Ya en el prólogo para su tesis doctoral, escrita en el año 1841 dice lo siguiente:

> La confesión de Prometeo: "En una palabra, odio con todas mis fuerzas todo y a cualquier dios es la confesión propia (de la filosofía), su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la autoconciencia humana (el ser humano consciente de sí mismo) como la divinidad suprema. Al lado de ella no habrá otro Dios" (Marx, tesis doctoral, citado en Luri, p. 153).

Y añade:

> "En el calendario filosófico, Prometeo ocupa el rango primordial entre los santos y los mártires". (Marx, citado en Luri, p. 154).

Marx desarrolla más esta idea posteriormente y llega a su formulación definitiva:

> "La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable". (Marx, Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel, citado en Fromm, 1964, p. 230).

A partir de este resultado podemos ver formulaciones anteriores de otros autores que también se orientan en esta misma dirección, aunque de forma diferente, en especial las de Feuerbach y Goethe.

Feuerbach expresa su tesis central de la siguiente manera:

> "Primero, el ser humano crea a Dios según su imagen, sin saberlo y sin quererlo, y recién entonces este Dios crea correspondientemente al ser humano según su imagen, sabiéndolo y queriéndolo". (Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, p. 250)[3].

Feuerbach describe un círculo: el ser humano crea a Dios según su imagen. Haciéndolo, se imagina que es Dios quien crea al ser humano según su imagen. El ser humano, entonces, según Feuerbach, ve todo al revés. Se trata de una tesis muy profunda: realmente, cada tiempo, cada movimiento histórico crea obviamente su propio Dios. Vivimos la creación de estos dioses en Reagan, antes en Hitler, después en la teología de la liberación, en Dietrich Bonhoeffer, pero ya mucho antes en el Dios de la Edad Media de Tomás de Aquino, y también en Jesús y Pablo de Tarso en el tiempo de la fundación del cristianismo.

Feuerbach dice lo anterior y se trata de una experiencia empírica, de la cual no puede haber dudas razonablemente. Pero

3 La traducción es mía. Cito el original en alemán. "Erst schafft der Mensch ohne Wissen und Willen Gott nach seinem Bilde, und dann erst schafft wieder dieser Gott mit Wissen und Willen den Menschen nach seinem Bilde".

Feuerbach con esto no dice que los dioses son necesariamente dioses falsos. Nos dice:

> "El ser de Dios, por tanto, tendría que ser un determinado ser sensual. Pero a Dios no se le puede ni ver, ni oír, ni percibir sensualmente. Él para mí no es, si yo no soy para él; si ni creo ni pienso en ningún Dios, entonces para mí no hay ningún Dios. (Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, p. 388)[4]

Según esto, la fe en Dios constituye la autoridad de Dios. Si el ser humano renuncia a esta fe, entonces ya no hay ningún dios para todos aquellos que renuncian a esta fe. También esto es sin duda cierto cuando Feuerbach se refiere a los dioses, que Marx en la anterior cita llama dioses del cielo.

Pero ya el Marx que escribe en 1841 el prólogo de su tesis doctoral insiste en que al lado de los dioses del cielo están los dioses de la tierra. No hay duda de a qué dioses se refiere. Son los dioses del mercado, el dinero como Dios y el capital como Dios. Marx se refiere a estos, aunque después se refiere más al dios dinero. Pero lo que es importante en relación con lo que dice Feuerbach es que estos dioses terrestres tienen un carácter muy diferente al de los dioses del cielo.

Efectivamente, los dioses del cielo se disuelven si el ser humano deja de creer en ellos. Sin embargo, esto no vale para los dioses terrestres. Solamente se pueden disolver cambiando de actitudes y comportamientos en y con el mercado, el dinero y el capital. Para enfrentar a estos dioses terrestres, hay que cambiar toda la sociedad. En el lenguaje de Marx: para enfrentarlos,

4 La cita en español es traducción mía. Cito el original en alemán: "Das Sein Gottes müßte also sinnlich bestimmtes Sein sein. Aber Gott wird nicht gesehen, nicht gehört, nicht sinnlich empfunden. Er ist für mich gar nicht, wenn ich nicht für ihn bin; wenn ich keinen Gott glaube und denke, so ist kein Gott für mich".

primero hay que hacerse socialista. Toda relación con nuestro mundo circundante tiene que cambiar. La declaración de que uno no cree en los dioses no afecta a estos dioses terrestres. Este es un cambio decisivo en relación con Feuerbach, que Marx ya pronuncia en el año 1841, el año de la publicación de la obra más importante de Feuerbach: *La esencia del cristianismo*.

Ya Feuerbach concibe el concepto de dioses falsos y de dioses que no son falsos. Lo hace cuando discute la posición de Spinoza. Dice lo siguiente:

> "La filosofía de Spinoza era religión; él mismo era un carácter. En él no se encontraba, como en innumerables otros, el materialismo en contradicción con la imaginación de un Dios antimaterial, anti materialista, que en consecuencia impone como deber a los seres humanos exclusivamente tendencias y actuaciones anti materialistas, celestes; porque Dios no es otra cosa que la imagen original, que impone un deber: cómo y qué es Dios, así eso *debe*, así y eso *quiere* ser el ser humano o por lo menos espera que alguna vez lo será. Pero solamente, donde la teoría no desmiente a la praxis, la praxis no desmiente a la teoría, hay carácter, verdad y religión. Spinoza es el Moisés de los librepensadores modernos y materialistas". (Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, pp. 823-824).[5]

5 La cita en español es traducción mía. Cito el original en alemán: "Spinozas Philosophie war Religion; er selbst ein Charakter. Nicht stand bei ihm, wie bei unzähligen anderen, der Materialismus im Widerspruch mit der Vorstellung eines immateriellen, antimaterialistischen Gottes, der konsequent auch nur antimaterialistische, himmlische Tendenzen und Beschäftigungen dem Menschen zur Pflicht macht; denn Gott ist nichts anderes als das Ur- und Vorbild des Menschen: wie und was Gott ist, so und das soll, so und das will der Mensch sein und hofft er wenigstens einst zu werden. Aber nur, wo die Theorie nicht die Praxis, die Praxis nicht die Theorie verleugnet, ist Charakter, Wahrheit und Religion. Spinoza ist der Moses der modernen Freigeister und Materialisten".

El Dios falso es el Dios cristiano, según la perspectiva de Feuerbach. Lo es porque llama al ser humano a despreciar el cuerpo, la sensualidad: es anti materialista. La expresión *anti materialista* en buena parte se puede también expresar con las palabras *anti corporal*.

Aquí, en Spinoza, Feuerbach encuentra un Dios que no es un Dios falso, sino el Dios de Spinoza. Al presentar Spinoza este Dios como su Dios, puede Feuerbach llamar a Spinoza el "Moisés de los librepensadores". Del Dios cristiano, como Feuerbach lo ve, dice: "porque Dios no es otra cosa que la imagen original, que impone un deber: cómo y qué es Dios, así eso *debe*, así y eso *quiere* ser el ser humano o por lo menos espera que alguna vez lo será." En contra de eso escribe Feuerbach: "Pero solamente donde la teoría no desmiente a la praxis, la praxis no desmiente a la teoría, hay carácter, verdad y religión. Spinoza (para Feuerbach) es el Moisés de los librepensadores modernos y materialistas".

Feuerbach ve a Spinoza como un panteísta, que puede cumplir con las exigencias de Feuerbach. Creo que sería más acertado ver al Dios de Spinoza como el Dios "todo en todo" de Pablo de Tarso. Lo importante del Dios de Spinoza es que es un Dios que no es legislador ni autoridad. Es lo mismo que el Dios "todo en todo" de Pablo. Las leyes humanas no son leyes de Dios, sino que, para Spinoza, están fundadas en lo que él llama el *conatus*. Lo define de la siguiente manera:

> *Conatus esse conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum* [El impulso por conservarse es el primer y el único fundamento de la virtud].

Eso es la autorrealización de Feuerbach y de Marx.

Se puede decir también que, para Feuerbach, el Dios anti corporal cristiano es un Dios que impone la enajenación o

alienación humana. Al contestar a esta enajenación humana —lo que según Feuerbach hace precisamente Spinoza— el ser humano se libera; es decir, libera a su cuerpo. Por tanto, el Dios de Spinoza resultante no es un Dios falso.

Ya habíamos citado este concepto de dioses falsos en Marx: la sentencia "en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la autoconciencia humana (el ser humano consciente de sí mismo) como la divinidad suprema. Al lado de ella no habrá otro Dios…". (Marx, citado en Luri, p. 153).

El Dios, que no es un Dios falso, es entonces el Dios que reconoce la autoconciencia humana como divinidad suprema. Posteriormente esto se refiere al ser humano como ser supremo para el ser humano.

Feuerbach también desarrolla esta idea:

> La frase "el ser humano es el dios, el ser supremo para el ser humano" por eso es idéntica a la frase "no hay ningún dios, ningún ser supremo en el sentido de la teología". Pero esta última frase solamente es la expresión atea, es decir, negativa, mientras aquella frase es la expresión práctica y religiosa, es decir, la expresión positiva. (Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, p. 914)[6].

Esta consideración del ser humano como ser supremo para el ser humano también aparece en Goethe. La desarrolla en su famoso poema "Prometeo". Voy a citar la primera parte del poema y la última:

6 La cita en español es traducción mía. Cito el original en alemán: "Der Satz: der Mensch ist der Gott, das höchste Wesen des Menschen, ist daher identisch mit dem Satz: es ist kein Gott, kein höchstes Wesen im Sinne der Theologie. Aber dieser letzte Satz ist nur der atheistische, d.i. nega- tive, jener der praktische und religiöse, d.i. positive Ausdruck".

"Cubre tu cielo, Zeus
Con vapor de nubes
Y manifiesta tu poder, como un niño
Que descabeza cardos,
Sobre encinas y montañas;
Pero no te atrevas con mi tierra
Y mi cabaña,
Que tú no has construido,
Ni con mi hogar
Cuya llama me envidias.
No conozco bajo el sol
Nada más pobre que vosotros,
Los dioses".
Y termina:
"Aquí me mantengo firme,
Modelando hombres a mi imagen,
Una estirpe que sea como yo,
Que sufra, llore,
Disfrute y sea alegre
Sin estar pendiente de ti,
Como hago yo".
(Citado en Luri, 2001, pp. 153-154).

En Goethe, el dios Prometeo se hizo humano y habla entonces por boca del propio Goethe. Modela ahora seres humanos a su propia imagen, "una estirpe como yo", y le dice a Zeus: "sin estar pendiente de ti, como hago yo". Esto es el ser humano como ser supremo para el ser humano. Goethe escribe este poema entre 1772 y 1774. Todas las referencias nuestras al ser humano como ser supremo para el ser humano provienen de la época de la Revolución francesa. El mismo Goethe publicó el poema recién en el año 1789, es decir, el año de la Revolución francesa. La cultura occidental está desembocando en eso. Pero

no todos llegan al mismo resultado. Goethe y Feuerbach pronuncian, de esta manera, un humanismo más bien romántico.

Lo mismo podríamos sostener también en cuanto a Schiller con su himno de la alegría, que musicaliza la Sinfonía n.º 9 de Beethoven. Si bien yo cito esta línea alemana, en este período aparecen pronunciamientos de este tipo en toda Europa. Dios se hace humano, pero no se explica de qué forma excepto en términos muy generales, como hace Feuerbach cuando dice que todos tienen que tratarse con "amor". Sin embargo, la excepción es Marx. Marx también dice que el ser humano es el ser supremo para el ser humano, pero concluye de eso un humanismo de la praxis. Voy a repetir la cita de Marx:

> "La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable". (citado en Fromm, 1964, p. 230).

La cita de Marx de 1844 citada aquí tiene dos partes. La primera dice que la crítica de la religión desembocó en la doctrina de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Esta afirmación aparece en muchos otros autores, no solamente en Feuerbach o Goethe. Expresa el espíritu con el cual se recibe la Revolución francesa como un acto de liberación. Hasta se la recibe como un gran alivio.

En la segunda parte de la cita de Marx, éste anuncia un principio de acción liberadora. Lo llama *imperativo categórico*. Redefine esta categoría kantiana, dejando claro de esta manera que entiende su argumentación como una respuesta a la ética kantiana del imperativo categórico. Después explica de qué acción se trata: "… echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y

despreciable". Se nota enseguida que se trata efectivamente de una respuesta a Kant. En vez de una ética formal, aparece una ética de un humanismo de la praxis, que Urs Eigenmann llama después un pauperocéntrico humanismo de la praxis. Esta ética no da normas ni órdenes, sino caminos, orientaciones, etc. Marx dice posterior mente sobre este concepto:

> "Mi primer trabajo, emprendido para resolver las dudas que me asaltaban, fue una revisión crítica de la filosofía hegeliana del derecho, trabajo cuya introducción vio la luz en los *Deutsch-Französische Jahrbücher*, publicados en París en 1844". (Marx, 1976, p. 11)

Aquí Marx sostiene un quiebre con su pensamiento anterior, al cual contesta con este artículo de 1844 y que Marx hace ver en el prólogo de su libro *Contribución a la crítica de la economía política*, del año 1859, como un paso decisivo para todo su pensamiento posterior. Decisiva también, es la posterior constatación por parte de Marx de que la "anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política".

Marx no habla de dioses no falsos, excepto en cuanto a la divinidad del ser humano como ser supremo para el ser humano. Esta divinidad humana no es un dios falso, sino el argumento frente a todos los dioses falsos. Pero queda una posibilidad, que Marx no menciona expresamente. Se trata del caso de un dios cuya voluntad sea que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano. Sería un dios que no impone al ser humano algunas enajenaciones humanas, sino que se pone de lado de su liberación. Habría que analizar esta posibilidad en el plano de las religiones concebidas por los seres humanos en el curso de su historia.

Marx resume la crítica que le hace a Feuerbach en sus tesis sobre Feuerbach, tesis número 10:

> "El punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad civil; el del nuevo materialismo, la sociedad humana o la humanidad socializada".

Igualmente, en su tesis número 11:

> "Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo".[7]

Evidentemente, Marx ve esta transformación como humanización. Se trata de su humanismo de la praxis.

A partir de lo anterior aparece un sujeto humano que puede ser sujeto del humanismo de la praxis. Puede asumir la responsabilidad para la sociedad y para transformarla en humanidad socializada. Con esto se abre la posibilidad real de una transformación de la sociedad en "sociedad humana". Se trata ahora de encontrar la praxis adecuada que permita acercarse a la meta, la "sociedad humana". Pero la historia del socialismo demuestra que esta es una búsqueda que enfrenta múltiples dificultades, y no ha estado exenta de ilusiones trascendentales.

El mercado y el ser humano

El mercado está enfrentado al ser humano. Y con el mercado, el Estado también es arrastrado. El Estado deja de ser una instancia propia del poder. Cuando Merkel dice: "La democracia tiene que ser conforme al mercado", entonces se sigue de ello que el mercado es la única instancia del poder que cuenta y que el ser humano le está subordinado. El mismo Estado está

7 Estas tesis sobre Feuerbach fueron escritas por Karl Marx en la primavera de 1845. Fueron publicadas por primera vez por Friedrich Engels en 1888 como apéndice a la edición de su Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana.

ahora subordinado al mercado. También el sábado es para el mercado[8]. La tesis de Marx, según la cual el ser humano es el ser supremo para el ser humano, es transformada en pura fraseología. Lo que vale ahora es que el ser supremo para el ser humano es el mercado y no el ser humano mismo. Por tanto, se abre un conflicto: el ser supremo para el ser humano es, o el mercado o el ser humano mismo.

En la modernidad aparecen argumentos míticos en nuevos contextos. No usan referencias aparentemente teológicas, sino que operan ahora con conceptos transcendentales. Esto lo discutiremos en la segunda parte de este libro.

8 En la crisis económica que recién atravesó Grecia se le impuso en las negociaciones, como una de las concesiones para recibir un nuevo financiamiento para sus deudas internacionales, la decisión del ministro alemán de Hacienda, Schäuble: en el futuro, los mercados comerciales de toda Grecia tenían que abrir los domingos. Esto significaba que el ser humano es para el sábado, no el sábado para el ser humano. Schäuble es del partido "cristiano" CDU. Por tanto, vale también en todas estas relaciones: el ser humano es para el mercado, no el mercado para el ser humano. El argumento sobre el sábado es evidentemente mítico. Pero, si se aplica al mercado, es una norma social y nada más. ¿Quién puede limpiar este templo?

Anexo al capítulo 2.
Camus y la prohibición del querer ser como Dios[9]

Tanto en Goethe como en Feuerbach aparece el ser humano que es el ser supremo para el ser humano, como una imaginación unívoca de lo que es lo humano. Marx, en cambio, ya sostiene que esto no es necesariamente así. Puede ser también la imaginación de la inhumanidad y tener a esta como su imagen.[10] Pero, en todos los casos, es este ser humano como ser supremo para el ser humano la imagen del ser humano, en el cual este se puede reconocer de alguna manera.

Camus muestra hacia este problema una incomprensión radical. Dice:

> "El ateísmo marxista es absoluto. Pero, no obstante, vuelve a poner al ser supremo al nivel del hombre. La crítica de la religión lleva a la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre. Desde este punto de vista, el socialismo es una empresa de divinización del hombre y ha tomado algunas características de las religiones tradicionales" (Camus, 1978, p. 179).

9 Las últimas páginas de este capítulo son tomadas textualmente de mi artículo "Der Mensch als höchstes Wesen für den Menschen. Jenseits der Ethik der neoliberalen Religion des Marktes". En Urs Eigenmann, Kuno Füssel y Franz J. Hinkelammert, Der himmlische Kern des Irdischen, Exodus y Edition ITP-Kompass, Luzern, Münster, 2019.

10 "Conviene estudiar en detalle estos asuntos, para ver en qué es capaz de convertirse el burgués y en qué convierte a sus obreros, allí donde le dejan moldear el mundo libremente a su imagen y semejanza". (Marx, 1966, p. 639, nota 59). Aquí la palabra imagen se usa en el sentido de visión desde las relaciones de la vida real, que en este caso son las de la burguesía misma. Se puede entonces entender fácilmente, cual Dios se crea esta burguesía cuando inventa un Dios celestial. Además, es una alusión al Prometeo de Goethe.

Quisiera confrontar algo extensamente con esta cita de Camus. No se trata simplemente de la opinión de Camus, sino que Camus se hace aquí parte de una muy extendida crítica a Marx, que a la vez refleja la tendencia de casi toda crítica dominante hoy al socialismo. Para esta crítica, Marx es simplemente una "no persona". Se trata de la crítica anticomunista a Marx: ¡quiere ser como Dios!

Esto empieza con la tesis que afirma que la reflexión de Marx sobre el ser humano como ser supremo para el ser humano es una "empresa de divinización del ser humano" y que con esto ha asumido "características de las religiones tradicionales".

Sin embargo, el texto de Marx dice expresamente lo contrario. Según Marx, el ser supremo para el ser humano precisamente no es ningún Dios, sino sencillamente el ser humano mismo en el grado en el cual se humaniza. Pero tampoco el ser supremo es presentado por alguna persona humana o divina, que representaría a este ser supremo, sino por cualquier persona humana en cuanto tiene un comportamiento "humano". Todo es un llamado al humanismo y esto significa aquí un llamado a hacerse humano. Entonces, por supuesto, aparece la siguiente pregunta: ¿qué es este humanismo para Marx? Camus ni siquiera hace esta pregunta. Pero nosotros tenemos que hacerla.

En vez de hacer esta pregunta, Camus procede en términos completamente dogmáticos. Sencillamente nos comunica que Marx quiere divinizar al ser humano. Sin embargo, no nos dice, ni aquí ni en todo el libro, qué tipo de Dios le imputa él a Marx. Él no hace ni siquiera la pregunta, porque le parece muy peligroso que alguien quiera ser como Dios: el Dios de Napoleón, el Dios de Hitler, el Dios de Reagan o de Trump, el Dios de los teólogos de la liberación, el Dios de Dietrich Bonhoeffer o de Karl Barth, o algún Dios de la India o cualquier otro. Camus se comporta como si todos los dioses fueran lo mismo.

Camus publica el libro que aquí comentamos en el año 1951. Algunos años antes publicó una obra de teatro con el título *Calígula*, el nombre de uno de los más crueles y perversos emperadores romanos. Supongo que también Camus cree que Calígula se transformó en lo que era porque quería ser como Dios y, como emperador romano, se le consideraba efectivamente un dios y era venerado como tal. Parece que Camus quiere insinuar que Marx en realidad aquí anuncia su intención de hacerse igualmente como Dios y, de este modo, dar a luz algún nuevo Calígula. Esto corresponde realmente a una muy amplia manipulación de opiniones por parte de la derecha. Por eso Camus puede decir hacia el final de su libro sobre los anarquistas rusos, en contra de quienes se expresa el anarquista Kaliayev y sus hermanos, en cuanto reflexionan sus propias actitudes:

> "Por falta de algo mejor se han divinizado y con eso empezó su miseria: estos dioses tienen ojos ciegos. Kaliayev y sus hermanos del mundo entero rechazan, por el contrario, la divinidad, porque rechazan el poder ilimitado de dar la muerte. Elijen, y con ello nos dan un ejemplo, la única regla original de hoy en día: hay que aprender a vivir y morir y para ser hombre hay que negarse a ser dios. (Camus, 1978, p. 283).

Ahora sostiene algo que es absolutamente indefendible. Él dice: uno se hace un ser humano por el rechazo a ser Dios. Tampoco ahora plantea la pregunta de qué dios se trata. Sea el dios que sea, según Camus, *Dios* es siempre alguien que es un déspota y cuyo despotismo y arbitrariedad son legítimos. Siempre es una especie de Calígula. ¿Cuál Dios es ese? Es siempre el mismo, y ahora menciona un criterio determinado de lo que es este Dios: él tiene el poder ilimitado de dar la muerte. Este Dios lo construye de una manera tal que este poder de dar la muerte implica automáticamente una arbitrariedad completa. Dios es

entonces un déspota absolutamente arbitrario que decide sobre la vida o la muerte de manera absolutamente arbitraria. No menciona otro tipo de dioses ni siquiera como posibilidad teórica. Dios es eso y nada diferente es posible. Entonces concluye para su no persona, Marx, que este quiere ser un ser así, y postula lo anterior como significado del ser supremo para el ser humano en Marx. Esto es filosofar con el martillo que ha conocido y aprendido, entre otros, de Nietzsche.

Pero toda la argumentación de Camus frente a Marx nunca da en el blanco. Marx no tiene de hecho ningún dios como referencia de su argumentación, ni siquiera de manera indirecta. Marx dice muy decididamente lo que quiere decir, él habla del ser humano como ser supremo para el ser humano. Además, lo dice en la misma frase que Camus cita. Pero Camus de hecho falsifica esta frase al no citar su segunda parte. La frase entera, cuya primera parte Camus cita, sin citar la segunda, le permite dar una incierta plausibilidad a su resultado, que vuelvo a citar:

> "La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable". (Marx, citado en Fromm, 1964, p. 230).

Marx define muy claramente el ser supremo que el ser humano es para el ser humano. No se trata de ningún hombre específico, sino de la exigencia frente a cualquier persona humana de asumir el imperativo categórico como Marx lo define y, por tanto, de "echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable". El ser humano, por tanto, se asume como ser supremo para el ser humano, siempre y cuando se ponga del lado de aquellos que están humillados, sojuzgados, abandonados y

despreciados. Por supuesto, Camus podría ahora postular un Dios que pida precisamente esto al ser humano por el hecho de que él mismo como Dios asume esta posición también. Pero en este caso esta divinización sería en el mismo acto la humanización, de la cual se trata para Marx. Pero Camus ni siquiera ve esta dimensión.

Lo que Marx dice, de hecho, es que el ser humano no debe querer ser como un déspota. Todos los dioses que se presentan como tales son dioses falsos. Y lo expresa muy claramente: el ser supremo para el ser humano es el ser humano.

Esto es el contenido del humanismo de la praxis que Marx hace presente. Este contenido Camus lo esconde muy intencionalmente, para tener la posibilidad de denunciar a Marx como un Calígula potencial. Camus se torna completamente ciego como consecuencia de su anticomunismo. Al final solamente confirma lo que Thomas Mann decía, cuando llamaba al anticomunismo la mayor tontería del siglo XX.

Pero, de todas maneras, Camus, cuando habla sobre las perspectivas de la acción, vista desde la rebelión, afirma una posición que es sumamente parecida a la posición de Marx. Para mí, Camus sigue siendo un gran pensador, salvo cuando habla del comunismo o del pensamiento de Marx. Esta precisamente parece ser también la razón del conflicto entre Camus y Sartre.

PARTE II

Los conceptos trascendentales de la modernidad

CAPÍTULO 3

MUNDOS IDEALES QUE ACOMPAÑAN A LA MODERNIDAD. OBSERVADORES PERFECTOS Y DIVINIDADES PROFANAS.

Si Dios se hace ser humano, el ser humano actúa hacia ser como Dios. Primero es hijo de Dios. Lo divino está en el ser humano presente, pero como perspectiva humana, que el propio ser humano desarrolla. Hay que prestar atención a esto, porque es el lugar en el cual se producen las ilusiones transcendentales. El ser humano descubre el camino para que Dios se haga ser humano en él, que es el ser humano que tiene que realizar lo imposible u orientarse hacia lo imposible de ser como Dios. Y este imposible muchas veces es aceptado como la perfección de la vida humana.

Estos conceptos tienen sin duda un lado utópico. Pero no son simples fantasías utópicas, como lo es, por ejemplo, la utopía de Thomas Morus. Los conceptos de perfección son construcciones teóricas que piensan determinados rasgos de la realidad hasta desembocar en un concepto de perfección. Se deducen a partir de la realidad y sus características.

Si hablamos de conceptos de perfección, insistimos en que estos conceptos no son factibles. No se pueden realizar. Pero eso no les quita su sentido. Son luces para ver y abrir caminos.

La realidad, vista a la luz de estos conceptos, siempre resulta ser una desviación de ellos. Toda realidad puede convertirse de esta manera en una desviación de tales conceptos de perfección. Por eso, los podemos llamar conceptos transcendentales. Esta es una expresión de Kant, que podemos extender también para estos conceptos de perfección.

Quisiera ahora mostrar el concepto de perfección que puede ofrecer el punto de partida para todas las discusiones posteriores. Se trata del concepto del observador perfecto. Aparece por primera vez con el matemático y físico Laplace, que vive en el tiempo de la Revolución francesa (que es, a la vez, el final del Siglo de las Luces). Sin embargo, él parte de un punto de vista muy extraño en lo que se refiere al pensamiento de la Revolución francesa.

Laplace y el primer observador perfecto

Laplace hace referencia a su encuentro con Napoleón tras haberle pedido al emperador que aceptase un ejemplar de su libro Traité *de Mécanique céleste* (1805). Parece poco probable que Napoleón lo leyese entero (o en parte), pero alguien en la corte le hizo saber que el nombre de *Dios* no aparecía por ningún sitio... a lo cual *Laplace* respondió tajantemente: “No tuve necesidad deesa *hipótesis*”.

En otras palabras, el mundo, si obedeciera las leyes de Newton, sería completamente determinista. Para expresar esta idea de forma más gráfica, Laplace imaginó un demonio, capaz de conocer la posición y velocidad de todas las partículas del Universo en un momento dado, y capaz también de resolver las ecuaciones de Newton de la gravitación universal. Un demonio con estas capacidades sobrehumanas (pero no sobrenaturales) conocería el devenir de todo lo que existe y el

más leve movimiento de cualquier cosa o persona que viviera en los próximos cien mil millones de años.

Dice que no necesitó la hipótesis de Dios, pero deja claro que la sustituyó por un demonio inventado, "capaz de conocer la posición y velocidad de todas las partículas del Universo en un momento dado, y capaz también de resolver las ecuaciones de Newton de la gravitación universal". Este demonio —con capacidades sobrehumanas, aunque no sobrenaturales— conocería todo lo que existe y lo que puede llegar a existir en cualquier momento futuro.

Este demonio de Laplace es el Dios por el cual preguntaba Napoleón, transformado en un invento humano. Es un ser humano imaginado, pero con capacidades sobrehumanas. De nuevo, Dios se hace hombre, ser humano, pero hombre imaginado. Como tal, ahora pretende ser el ser humano como ser supremo para el ser humano. Y una vez llegado al mundo, este observador perfecto sigue presente en las ciencias empíricas hasta hoy. Partimos de pensadores que de hecho suponen tal visión del mundo.

De esta manera, Laplace presenta un sujeto humano que ha sustituido la anterior imaginación de un Dios omnipotente y omnisciente, un déspota legítimo que puede hacer cualquier cosa. Todo lo que se le ocurre hacer es siempre un acto legítimo por el simple hecho de que es Dios quien comete este acto. Es hasta el administrador de un infierno eterno.

Laplace sustituye este ser por su demonio, que de hecho es el concepto de perfección del ser humano mismo y por tanto también de Laplace. Es un observador absoluto, que es el propio ser humano pensado en su estado de perfección, al cual el propio ser humano tiene como ser supremo y al cual se tiene que acercar lo más posible.

Max Planck y el observador extremadamente fino

Unos cien años después de Laplace aparece una presentación del observador perfecto que se mueve todavía en las huellas del propio Laplace. Se trata de Max Planck, que afirma lo siguiente:

> "Partiendo de la existencia de una relación causal en todos los acontecimientos en la naturaleza y en el mundo del espíritu, en lo siguiente queremos referirnos a acciones humanas de voluntad. Porque se entiende, que no se puede hablar de una causalidad universal, si esta es interrumpida en algún lugar y si los sucesos en la vida espiritual consciente o inconsciente, los sentimientos, sensaciones, pensamientos y al fin también la voluntad, no fueran sometidos a la ley causal en el sentido antes determinado. Por eso suponemos, que también la voluntad humana es causalmente determinada, e. d., que, en cada caso, en el cual alguien está en la situación de expresar una determinada voluntad o tomar una determinada decisión, sea espontáneamente o después de una larga reflexión, un observador suficientemente lúcido, pero perfectamente pasivo, podría predecir la actitud de lo observado. Eso lo podemos imaginar de una manera tal, que delante del ojo del observador cognoscente resulta la voluntad del observado por medio de la coacción de una cantidad de motivaciones o instintos, que se hacen notar en él, sea consciente o inconscientemente, y que se encuentran para producir un resultado determinado, de manera parecida como en la física se unen las diferentes fuerzas en una fuerza determinada. Evidentemente, este juego interdependiente de las motivaciones que se cruzan en todas las direcciones es incomparablemente más fino y complicado que aquél de las fuerzas de la naturaleza, y se pide muchísimo a la inteligencia del observador, para poder reconocer todas las motivaciones según su condicionalidad causal y ponderarlos en su significado. Sí, debemos

> admitir que entre los seres humanos hoy efectivamente vivientes jamás se encontrará un observador tan fino. Pero ya hemos constatado, que no vamos a comentar esta dificultad, porque resulta completamente suficiente darnos cuenta, que desde el punto de vista lógico el supuesto de un observador dotado con una lucidez arbitrariamente grande no encuentra ningún obstáculo (Planck, 1949, p. 303. Traducción FJH).

Al igual que Laplace, Planck también sugiere un concepto extremadamente determinista, aunque después lo relativiza en cierto sentido. Aquí, en la cita anterior, presenta dos afirmaciones muy extremas:

1. "Por eso suponemos, que también la voluntad humana es causalmente determinada, e. d., que, en cada caso, en el cual alguien está en la situación de expresar una determinada voluntad o tomar una determinada decisión, sea espontáneamente o después de una larga reflexión, un observador suficientemente lúcido, pero perfectamente pasivo, podría predecir la actitud del observado".
2. "Sí, debemos admitir que entre los seres humanos hoy efectivamente vivientes jamás se encontrará un observador tan fino. Pero ya hemos constatado, que no vamos a comentar esta dificultad, porque resulta completamente suficiente darnos cuenta, que desde el punto de vista lógico el supuesto de un observador dotado con una lucidez arbitrariamente grande no encuentra ningún obstáculo".

De esta manera, Planck parte de un sistema bastante rígido, y ve este observador perfecto como la imaginación perfecta del observador, que él mismo es. Este observador perfecto da las normas para el efectivo ser humano que se inspiró en él. De esta manera, el observador perfecto es parte del observador real, que es imperfecto. Pero es parte en el sentido de un concepto trascendental producido a partir de la idealización del

observador humano real. Así, el observador ideal siempre es una referencia ideal para este observador real. El observador real parece ser una desviación del observador ideal.

Planck se ve a sí mismo frente a este observador ideal. El propio concepto de perfección es su medida, lo que para él da los criterios de cualquier proceso de observación real. Toda observación fáctica que él haga, la puede reconocer ahora solamente como una desviación del propio concepto de observación perfecta. La observación perfecta es el criterio para sus observaciones reales, que siempre también son una desviación del concepto de perfección. De esta manera el concepto se ha humanizado. Lo observado es la realidad empírica cuya transformación técnica se hace posible a partir de lo que logra ver el observador real. La observación ideal resulta ser una etapa crucial en el círculo de la misma producción de los conceptos. Todo es visto como perfectamente determinado. Como tal, es visto como objeto de observación de las ciencias empíricas. Hay que tratarlo como objeto perfectamente determinado para poder buscar la explicación empírica correspondiente. La pregunta, de si en algún sentido "realmente" es perfectamente determinado, aquí no tiene sentido. Para ser objeto de la ciencia empírica, tiene que ser perfectamente determinado y ser tratado como tal. Ninguna prueba que nos diga si todo está determinado o no, la hay o la puede haber. Por tanto, no se la debe pedir tampoco. Ya el demonio de Laplace tendía a este resultado. Efectivamente se trata, de hecho, de un "demonio"; es decir, una divinidad profana.

Pero el resultado es que la construcción del observador perfecto de Max Planck es absolutamente necesaria para poder determinar lo que es la realidad empírica para las ciencias empíricas. Si hubiera algún fenómeno que no cabe en esta definición, habría que tratarlo simplemente como excepción.

Wittgenstein y la caída de una piedra

Este observador perfecto también aparece en Wittgenstein. Por supuesto, también se trata de una persona omnisciente que se enfrenta igualmente a hechos sociales sin ser partícipe de su acción. Ve a los actuantes, pe ro no les hace preguntas. Conoce todas sus acciones sin participar en ellas, y puede describirlas perfectamente. De eso concluye que no tiene que analizarlas más allá de una simple descripción:

> "Supongan que uno de ustedes fuera una persona omnisciente y, por consiguiente, conociera los movimientos de todos los cuerpos animados e inanimados del mundo y conociera también los estados mentales de todos los seres que han vivido. Supongan además que este hombre escribiera su saber en un gran libro: tal libro contendría la descripción total del mundo. Lo que quiero decir es que este libro no incluiría nada que pudiéramos llamar juicio ético ni nada que implicara lógicamente tal juicio. Por supuesto contendría todos los juicios de valor relativo y todas las proposiciones verdaderas que pueden formularse.

Pero todos los hechos descritos y todas las proposiciones estarían al mismo nivel. No hay proposiciones que, en ningún sentido absoluto, sean sublimes, importantes o triviales [...]

Por ejemplo, si en nuestro libro del mundo leemos la descripción de un asesinato con todos los detalles físicos y psicológicos, la mera descripción de estos hechos no encerrará nada que podamos denominar una proposición ética. El asesinato estará en el mismo nivel que cualquier otro acontecimiento como, por ejemplo, la caída de una piedra". (Wittgenstein, 1989, pp. 36-37).

Puedo ver el asesinato del otro como veo la caída de una piedra. Pero, si me asesinan a mí, no lo puedo ver en estos

términos, hay que hablar no solamente como observador. Hay que preguntar a aquel cuyo asesinato ya está en curso. Todavía vive, y su vida está por ser destruida. Es evidente que, si vive eso, vive una amenaza. Su vida está amenazada por la muerte. Esto no es comparable con la caída de una piedra. Y el observador de Wittgenstein no ve este problema, porque Wittgenstein ha abstraído de este mismo problema antes de empezar el análisis. Por tanto, se trata de un argumento circular y tautológico, *petitio principii*.

Wittgenstein supone un observador perfectamente pasivo, como lo hace Planck. El hombre al que se está asesinando está enfrentado un problema de vida-muerte, y la piedra de Wittgenstein no tiene tal problema. Esta diferencia Wittgenstein no la enfoca. Este problema de vida-muerte es parte de lo observado, aunque no es ningún objeto de la observación directa. Pero el observador tiene que pensarlo para poder realmente juzgar lo que está observando, para poder decir que se trata de un asesinato. Sin esta reflexión implícita a la observación, la mera observación no permite juzgar lo que es la realidad vista.

La piedra, en cambio, solamente se mueve de una posición a otra. Se trata de algo muy sencillo. El hecho de si se está asesinando a alguien, o si me asesinan a mí, no es tan sencillo como la caída de una piedra. Y eso es lo que tendría que enfocar el observador de Wittgenstein. Pero, en cuanto lo enfoca, mucho de la filosofía de Wittgenstein se derrumba. Se acerca a una situación que es obvia: con esta reducción de la observación se pueden construir bombas atómicas, pero no se puede guiar una actividad para evitar su uso. Pero en este caso tiene que valer: la caída de una bomba atómica está al mismo nivel que la caída de una piedra.

Cuando Wittgenstein escribe después sus *Investigaciones filosóficas* [*Philosophische Untersuchungen*], tampoco da cuenta expresamente de este problema. Por eso, no da ninguna

respuesta al problema que él mismo presentó. La diferencia se tendría que investigar en aquel que vive este ser asesinado, aunque este ser asesinado nunca puede vivir hasta el final. No solamente la filosofía de Wittgenstein choca aquí con pared, también la filosofía analítica, que está muy vinculada. Para percibir la realidad habría que verla a partir de esta situación. Se trata de la diferencia de ver a algún otro a quien se asesina o que sea yo el que está por ser asesinado. Si soy el asesinado, vivo este asesinato. Pero no lo vivo hasta el final. El final ya no lo puedo vivir, porque estaré muerto. Nadie puede vivir un asesinato hasta el final, porque al final el asesinado está muerto.

Pero, además, hay observadores del asesinato que viven lo que ven y no solamente lo observan. Al vivir la observación de un asesinato me siento involucrado, siempre y cuando yo pueda suponer que el próximo asesinato será el mío. Si me escapo, veré cómo impedir los asesinatos. Puedo armarme para defenderme, o puedo promover una relación social en la cual el asesinato es declarado un crimen y que haya una policía que puede intervenir y apoyarnos en cuanto aparece un asesino. Pero entonces aparece una ética, que puede tener muy diferentes formas.

Esto lleva al hecho de que tenemos que distinguir las realidades. Evidentemente, también existe la posibilidad de ver la realidad como la presenta Wittgenstein: como producto de un observador que no forma parte de la propia realidad. Tiene toda la información, pero su vida no está involucrada. No podrá descubrir siquiera la posibilidad de una ética y nunca va a vivirla como problema suyo. Wittgenstein lo inventa, y forzosamente lo inventa como un observador perfecto, es decir, otra vez como un demonio de Laplace. Este observador puede observar una ética tal, pero solamente como un hecho.

Mas adelante voy a analizar la relación entre observación e interpretación. Para saber lo que observo, tengo que interpretar lo observado: si veo una moneda, no por eso sé si lo que veo

es dinero. Puede ser una moneda antigua, que ya no tiene validez. Para saber si la moneda es dinero, tengo que interpretarla. Debido a esto no debo ser un observador completamente pasivo, como lo supone no solamente Max Planck, sino también el mismo Wittgenstein.

Suponer un observador perfectamente pasivo es una idealización que no es compatible con la voluntad de observar realmente lo real. Pero se pueden crear realidades artificiales, como un laboratorio o la sala de cirugía en un hospital, que se acercan a una realidad artificial de este tipo. Pero no puede ser jamás nuestra realidad vivida.

Pero es bastante obvio que tal realidad observada es el resultado de una abstracción de la realidad vivida. Es lo que podemos llamar la *realidad empírica*.

La abstracción de la ética. Sustitución de la realidad vivida por la realidad empírica construida por medio de un observador perfecto

De ninguna manera Wittgenstein es el único representante del concepto abstracto de realidad empírica. Ya antes de él fue desarrollado por Max Weber con igual precisión. Pero Max Weber lo desarrolla desde las ciencias sociales, mientras Wittgenstein lo desarrolla desde la filosofía. Y a esto sigue todavía Max Planck con la eliminación igualmente abstracta de la libertad de acción humana, que considera toda acción humana determinada causalmente. La ciencia, consiguientemente, no puede concebir “científicamente” ninguna ética ni ninguna libertad de acción en el ser humano. Max Weber constituye tal realidad empírica abstracta por medio de su negación absoluta de los juicios que él llama juicios de valor. *Juicio de valor* es, según Weber, todo juicio que no sea un juicio instrumental, que opera por medio de cálculos medio-fin.

Con esto elimina, sin siquiera mencionarlos, todos los juicios vida-muerte. En estos juicios se argumenta que la misma vida humana puede resultar imposible a raíz de una determinada política y, por esto, desembocar inevitablemente en el suicidio colectivo de la humanidad, es decir, resulta el caos. Max Weber argumenta de esta manera la imposibilidad de abolir las relaciones mercantiles, que Marx postula como posible y necesaria para la construcción del socialismo. Pero según Weber, eso produciría el caos y, así, el propio suicidio de la sociedad. Por lo tanto, es imposible. Weber lo argumenta de la manera siguiente:

> "Si el mecanismo en cuestión (es decir, el mercado y el dinero) suspende su labor o queda detenido por una fuerza poderosa, la consecuencia de ello es un caos, para dar fin al cual difícilmente pueden improvisar los dominados un organismo que lo sustituya. Esto se refiere tanto a la esfera del gobierno público como a la de la economía privada. La vinculación *del destino material de la masa* al funcionamiento correcto y continuo de las organizaciones capitalistas privadas, organizadas de una manera cada vez más burocrática, va siendo más fuerte a medida que pasa el tiempo, y la idea de la posibilidad de su eliminación es, por tanto, cada vez más utópica". (Weber, 1944, pp. 741-742).

Este argumento me parece completamente cierto, pero no cambia gran cosa la posición de Marx. Habría que pensar ahora el socialismo sosteniendo el mercado y efectuando una sistemática intervención en este mercado.

Si ahora Max Weber sostiene la imposibilidad de abolir el mercado, sostiene a la vez que la imposición del mercado (que él exige al sostener la absoluta imposibilidad de abolir el mercado), implica a la vez la absoluta necesidad del mantener la ética del mercado (p. e., la prohibición de robar, de estafar, del robo

con homicidio, etc.). Pero su metodología sostiene que nunca se puede argumentar por medio de juicios de hecho la validez de juicios de valor. Pero en este caso es precisamente lo que hace.

De esta manera, el argumento de Weber rompe con su propia metodología.

Con eso Weber evita argumentar por medio de un observador perfecto, como lo hacen Wittgenstein y Planck (también León Walras con su subastador omnisciente). Pero cae en la contradicción mencionada.

Sin embargo, Wittgenstein (y también Max Planck) argumenta a partir del concepto de realidad empírica, derivado por medio de este observador perfecto. Pero aparece un gran problema: Wittgenstein desemboca en afirmaciones que él mismo no hace, pero que tampoco puede negar. Siguen del resultado central de su conferencia sobre la ética. Se supone que esta conferencia se presentó en el año 1930. En ella afirma que "el asesinato estará en el mismo nivel que cualquier otro acontecimiento como, por ejemplo, la caída de una piedra". De esta manera, Wittgenstein elimina cualquier ética en nombre de una realidad empírica que hay que afirmar, por ejemplo, para el desarrollo de tecnologías, pero también para el desarrollo de determinados crímenes. Para que tales acciones funcionen, no se los debe considerar como crímenes. Se trata de una realidad empírica sin juicios éticos y sin la cual su argumento no funciona.

Es muy difícil estar satisfecho con este resultado. Wittgenstein mismo lo dice un tiempo después en el prólogo de la primera parte de las *Investigaciones filosóficas*, que termina en el año 1945 sin publicarlo todavía. En este prólogo, afirma lo siguiente:

> "Desde que yo me dediqué de nuevo hace dieciséis años a la filosofía, tenía que reconocer errores importantes en el primer libro mío".

Él no dice de qué errores se trata. Pero dice desde qué momento estos errores se pueden datar. Afirma que es desde los años 1929-30, época en la que presenta su *Conferencia sobre ética*. Yo supongo que esta consideración de errores está íntimamente conectada con esta conferencia.

El año 1945 es el año final de la Segunda Guerra Mundial. En este año aparecen en la consciencia humana los peores crímenes cometidos en este tiempo: por ejemplo, el crimen de Auschwitz y las bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki.

De hecho, se hace imposible mantener lo que había dicho en esta conferencia sobre ética: "El asesinato estará en el mismo nivel que cualquier otro acontecimiento como, por ejemplo, la caída de una piedra".

¿Son Auschwitz o Hiroshima tan irrelevantes como la caída de una piedra? Él ve el problema y sostiene que le ha preocupado desde 1929-30. Sostiene que es cuando empieza a preparar su segundo gran libro, con el título *Investigaciones filosóficas*, que recién va a aparecer en el año 1953, después de su muerte en el año 1951.

Sin embargo, ahora en la preparación del nuevo libro Wittgenstein busca una nueva forma de ubicar la palabra hablada. La llama "juegos de lenguaje". Un pensamiento central para este concepto del juego de lenguajes es que cualquier expresión del lenguaje está siempre incluida en una praxis humana. Con esta praxis vienen valorizaciones sin que haya la pretensión de estructurarlas por medio de ética alguna. De esta manera puede liberarse de posibles interpretaciones inhumanas a partir de la realidad empírica que había constituido anteriormente como una realidad sin ninguna ética.

Esta problemática la vuelve a retomar Zygmunt Bauman en su libro sobre la modernidad y el Holocausto. Bauman sostiene allí que precisamente la modernidad, con su creación de una realidad empírica sin valores éticos, ha hecho posible sus más

grandes crímenes, incluso el holocausto. A la vez, esta realidad aparece en la constitución del mercado mundial a partir del siglo XVI y crea también una realidad del tipo de la realidad empírica de las ciencias tecnocráticas. Aparece una visión de la realidad tal que el criterio de la maximización de las ganancias puede transformarse en el último criterio de la racionalidad de la acción, borrando todos los valores éticos que se le oponen. Bauman lo enfoca de la siguiente manera:

> "La respuesta de la organización ante la autonomía del comportamiento moral es la heteronomía de las racionalidades instrumental y procedimental. La ley y el interés desplazan y reemplazan la insancionabilidad y gratuidad del impulso moral. Los actores deben justificar su conducta racionalmente, ya sea por el objetivo perseguido o por las normas de comportamiento. Solo las acciones pensadas y argumentadas de este modo forman parte de la categoría de acción social, es decir, de la acción *racional,* esto es, una acción que define a los actores como actores sociales. Del mismo modo, las acciones que no se ajustan a los criterios de la consecución de un objetivo o de la disciplina procedimental son declaradas no sociales, irracionales y privadas. La socialización organizativa de la acción trae consigo, como ineludible corolario, la privatización de la moralidad. (Bauman, 2006, p. 248).

Bauman hace presente un intento de solución de este problema en su libro *Liquid Modernity*, del año 2000, que en algunos momentos tiene parecidos notables con la elaboración de los juegos de lenguaje por parte de Wittgenstein.

Quiero solamente insistir en lo que pretende esta crítica de parte mía. De ninguna manera busca algo como la abolición del mismo concepto de realidad empírica. Tenemos que enfrentar sus problemas, pero tenemos que hacer una política de limitar sus efectos sobre la praxis humana. En cuanto la política

impone una política de intervención sistemática del mercado, se trata del desarrollo de una ética de las acciones humanas y ecológicas. Este último tiene que incluir por supuesto la negativa al desarrollo suicida actual de técnicas militares y del exterminio de otros.

El suicidio y la ética

Sin embargo, Wittgenstein formula en sus diarios, antes del famoso primer libro *Tractatus logico-philosophicus* del año 1918, una reflexión que posteriormente no repite y que abre otras dimensiones posibles de su reflexión de la ética. Se trata del texto siguiente:

> "Si el suicidio está permitido, todo está entonces permitido. Si algo no está permitido, entonces el suicidio no está permitido. Lo cual arroja una luz sobre la esencia de la ética. Porque el suicidio es, por así decirlo, el pecado elemental. Y cuando se investiga sobre él, es como cuando se investiga el vapor de mercurio para captar la esencia de los vapores. ¡Aunque acaso el suicidio tampoco sea, por sí mismo, bueno ni malo!". (*Diario*, 10.1.1917).

Para ver toda la dimensión de esta cita, hace falta invertir la primera frase. Si lo hacemos, entonces diría: si en una sociedad todo está permitido y no hay acciones prohibidas, es el suicidio colectivo de esta sociedad. De eso sigue entonces, efectivamente, lo que Wittgenstein concluye en la cita "Porque el suicidio es, por así decirlo, el pecado elemental". Por tanto, este juicio de negar la existencia de la ética resulta ser un juicio vida-muerte. La renuncia al carácter objetivo de la ética resulta ser la afirmación del suicidio: no hay vida humana social posible sin una o varias éticas que juzguen sobre esta acción. Wittgenstein no llega a esta conclusión. Pero la crítica

a Wittgenstein puede empezar precisamente con la cita en su forma invertida: si no hay ética, entonces hay puro suicidio. En nuestro lenguaje más usado, se puede expresar esto mismo como: si no hay ética, hay caos. Pero caos es solamente otra palabra para la muerte. Por tanto, si no hay ética, hay solamente muerte. Y esta muerte es a la vez suicidio.

Ética es entonces el conjunto ético que hay que tomar para que el ser humano como ser que es parte de una sociedad pueda vivir. Toda sociedad debe tener una ética de este tipo, aunque sea una sociedad extremadamente inhumana. Por eso, una sociedad con esclavos tiene esta ética, pero la misma ética entonces establece que el asesinato de esclavos no está prohibido. Es la ética de la sociedad griega antigua, de la romana, pero también de los E.E. U.U. hasta el año 1865, año de la liberación de los esclavos. Ni la Alemania nazi abolió la prohibición del asesinato. Solamente introdujo la excepción: sobre todo, judíos y comunistas.

El problema que resulta no es que no haya una ética y que no pueda ser desarrollada. El problema es cuál es la ética preferible, la más humana. Para analizar esto se necesita también la construcción de mundos perfectos, es decir, obliga a preguntar cuál es la ética perfecta. Esto implica también la pregunta de cuál es la convivencia perfecta entre los seres humanos. Ya hemos discutido un intento famoso de desarrollar eso. Es lo que dice san Pablo, basándose en concepciones adelantadas por Jesús en su concepto de Reino de Dios: "ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer" (Gálatas 3, 28).

Claro, esta última perfección los positivistas no la discuten. Por todos lados desarrollan observadores perfectos, demonios perfectos a la Laplace, mercados perfectos con sus relaciones perfectas entre participantes del mercado que todos analizan como si fueran seres humanos participantes del mercado con conocimiento perfecto, sistemas legales perfectos, orden de discusión perfecto. Los positivistas jamás desarrollan la con-

vivencia perfecta entre personas. Pero a san Pablo le quieren prohibir en nombre de la ciencia esto mismo. Y san Pablo se basa sencillamente en la concepción de una convivencia perfecta. La construye a partir del concepto del "Reino de Dios" en Jesús. Como tal, es científicamente tan legítima como todas las construcciones de perfección de las ciencias empíricas. Pero, igualmente, pertenece a la construcción de conceptos trascendentales, que como tales son no factibles y cuya realización pasa por un proceso político, lo cual hace que estas metas se encuentren presentes en el mundo de la realidad vivida. En cuanto estas metas de perfección no resultan posibles, la teología puede y debe discutir las condiciones de posibilidad más allá de lo humanamente factible.

Lo más llamativo es que, en general, en la literatura positivista —incluida toda la filosofía analítica— no se discuten en serio estas idealizaciones que ellos efectúan y que forzosamente tienen que efectuar al desarrollar sus teorías empíricas.

Los conceptos trascendentales en las ciencias empíricas

Entiendo aquí ciencias empíricas en un sentido muy amplio. Incluyo en este concepto todos los fenómenos empíricos, no solamente hechos materiales o corporales. Este concepto de ciencias empíricas incluye incluso muchos fenómenos éticos. Eso vale por ejemplo para la ética del mercado. Para existir un mercado, los participantes en este mercado tienen que cumplir con determinadas normas éticas, para que el mercado puede existir. No deben matar, no deben robar, no deben estafar ni engañar. Normas tales tienen que ser cumplidas por lo menos en el grado necesario para que el mercado pueda funcionar. Por eso tenemos también un código civil y un código de comercio. Todas las instituciones tienen tales éticas que deben cumplirse en un grado suficiente para que la institución pueda existir.

Hay también, como constata Max Weber, una ética de la burocracia. Pero toda la convivencia humana tiene determinada ética, aunque esta cambie en el curso de la historia. Si no se cumplen determinadas normas en un grado determinado, ninguna sociedad humana puede existir. Cualquier ciencia empírica tiene que dedicarse al estudio de las éticas necesarias, para que la propia convivencia sea posible. Hoy vivimos esto, por ejemplo, en el caso de la crisis del clima. Si no desarrollamos una ética capaz de llevar actitudes positivas para la vida de la propia naturaleza externa a la vida humana, esta vida humana se va a terminar y posiblemente muy rápido. La idea que sostiene que la ciencia empírica no puede efectuar juicios de valores y por tanto éticos, es completamente absurda. Eso vale, aunque los juicios correspondientes son siempre sumamente delicados porque influyen con gran fuerza en los intereses de los seres y los grupos humanos afectados.

Una gran parte de las interacciones humanas tienen que ser coordinados por instituciones. Se trata de instituciones que tienen la tendencia a canalizar todos los diferentes procesos de producción y consumo en su totalidad. Algunos de estos procesos los hemos mencionado en las páginas anteriores, especialmente el mercado. Pero hay muchos más que se pueden mencionar. También la planificación económica y, en general, muchas actividades del Estado. Pero también actividades con una institución tal como el idioma y la comunidad de comunicación con sus relaciones de discusión entre los participantes de la sociedad. Hay muchos más, pero su número no es fijamente limitado. Quiero ahora discutir, de manera general, el problema de los conceptos trascendentales de este tipo de instituciones de nuestra sociedad actual y hacer esta discusión haciendo ver lo que representan estos conceptos como mecanismos de funcionamiento.

Siempre aparece como punto de partido del análisis uno de estos mecanismos de funcionamientos a partir del hecho de que ya está efectivamente funcionando. La pregunta frente a ellos es, por tanto, hasta dónde este funcionamiento no es un funcionamiento perfecto y como juzgar sobre eso. Ampliaremos esta discusión en capítulos posteriores.

En nuestra historia cultural ya aparece esta problemática sobre todo en la cultura griega antigua y en la cultura judía. Hay una larga historia, en la cual se desarrolla esta problemática, que desemboca en la modernidad actual y adquiere un desarrollo muy específico en los últimos tres siglos. Lo que en todos los casos de los mecanismos de funcionamiento institucionales se hace, es formular una situación en condiciones de certeza absoluta, dentro de las cuales se va a exponer el análisis de un determinado fin específico de algún determinado mecanismo de funcionamiento. Puede ser el mercado, el Estado, una comunidad de comunicación o cualquier otro que se quiere analizar desde el punto de vista de la perfección de su funcionamiento, como puede ser el mercado, un orden concreto de derecho estatal, o analizar la comunidad de comunicación desde el punto de vista de una comunidad ideal de comunicación. En una cita anterior de un texto de Max Weber este expresa este problema de la manera siguiente:

> "...cómo se desarrollaría una forma especial de conducta humana, si lo hiciera con todo rigor con arreglo al fin, sin perturbación alguna de errores y afectos, y de estar orientada de un modo unívoco por un solo fin (el económico)" (Weber, 1944, p. 9).

La referencia de Weber hacia el fin "económico" tiene solamente la función de mencionar un ejemplo. El fin también puede ser no-económico, sino político-estatal, o el tipo de comunidad de comunicación o también, el análisis del lenguaje.

Siempre se presenta como punto de partida la certeza absoluta que se supone para el caso analizado, para luego introducir en esta situación de certeza absoluta del modelo de análisis la formulación del fin por analizar en términos de una acción social completamente perfecta. En el caso de la teoría de mercado perfecto se parte de una situación de certeza absoluta garantizada por el supuesto de conocimiento perfecto de cada participante del mercado, para introducir a partir de esta formulación inicial el análisis de una acción completamente perfecta de estos mismos participantes en este mercado. A partir de este análisis de la perfección sigue entonces la evaluación de los resultados de este análisis en el mundo real, en el cual cada participante en el mercado tiene un conocimiento imperfecto y parcial.

Los conceptos que se desarrollan al nivel mencionado de la acción con certeza absoluta los estoy llamando conceptos trascendentales. Siempre tienen el carácter de metas inalcanzables. No pueden ser objeto de realización absoluta en términos empíricos. Por eso, en cierto grado tienen un parecido con la utopía. Pero su función no es utópica. Su función es más bien marcar el límite de lo posible para toda acción humana en sentido de una *conditio humana*. Cualquier promesa humana de superar este límite pronuncia una meta que no se puede alcanzar por medios humanos. Por eso, un plan de acción que promete alcanzarlo se puede y se debe considerar una “ilusión trascendental”. Esta expresión la tomo de Kant, que la usa para un problema vinculado con el individuo humano y no para las relaciones sociales. Este uso que le doy tiene un antecedente en la filosofía de Paul Ricoeur y lo aquí asumo. (Ricoeur, 1976).

Todos estos conceptos trascendentales presuponen que las personas involucradas tienen un conocimiento perfecto, todos o por lo menos aquellos que toman las decisiones. Esto da certeza absoluta. Nunca ninguna decisión puede resultar equivocada y no se discute si las decisiones son efectivamente adecuadas para

lograr los fines comprometidos. Tiene que hacerse entonces la pregunta: ¿cuáles son las razones que explican el hecho de que nuestras relaciones humanas siempre son inseguras y están marcadas por una constante incertidumbre? Por eso, en Costa Rica, cuando se promete algo para el futuro, muchas veces se añade "si Dios quiere". Si Dios no quiere, no se va a poder cumplir con la comprometido. Eso nos lleva a una conclusión, que también es obvia: para que sea posible la certeza absoluta, todos tienen que ser inmortales. La afirmación de la certeza absoluta siempre implica la abstracción de la mortalidad. La muerte es seguramente una de las más importantes razones para el origen de la incertidumbre que penetra toda acción humana.

Los científicos correspondientes casi no mencionan estos hechos. Max Weber afirma en la cita anterior, "se desarrollaría una forma especial de conducta humana, si lo hiciera con todo rigor con arreglo al fin, sin perturbación alguna de errores y afectos, y de estar orientada de un modo unívoco por un solo fin (el económico)". Parece que Weber sospecha algo y quiere evitar la discusión. Por tanto, da la apariencia de una identidad entre la acción "sin perturbaciones alguna de errores y afectos" y la afirmación de una orientación por "un solo fin (el económico)". Habermas hace algo parecido. Necesita para su argumentación sobre el Estado un actor omnisciente y lo introduce por una expresión más bien irónica, un "juez Hércules".

De esta manera se trata de evitar la discusión sobre el carácter metodológico de los conceptos trascendentales. Si se asume que hay una abstracción de la muerte, en la cual se basan estos conceptos, la propia ciencia empírica gira alrededor del concepto trascendental como un concepto metafísico. La propia ciencia empírica ahora gira alrededor de este concepto trascendental sin poder evitarlo y por tanto rechazarlo.

Habermas escribió un libro con el título: *El pensamiento post metafísico* (*Das post-metaphysische Denken*). Identifica el pensamiento metafísico con la metafísica de la filosofía del ser. La pregunta por el núcleo metafísico de las ciencias empíricas no la hace y tampoco discute su propia expresión, “El juez Hércules”.

De todas maneras, llegamos a un resultado que parece algo curioso. La propia ciencia empírica mira el mundo real desde una conceptualización de este mismo mundo en forma de una idealización. Esta idealización consiste en la imaginación de un mundo ideal, que hace presente un: “esta tierra sin la muerte”. Desde este punto de vista entiende nuestro mundo real.

Esto me recuerda una enseñanza de Einstein. En uno de sus libros sostiene que, si Aristóteles no fue capaz de llegar a constituir lo que es la física moderna, la razón obedece a que es demasiado empírico. El método de razonar dictado por la intuición empírica resultó erróneo y condujo a ideas falsas, sostenidas durante siglos, respecto al movimiento de los cuerpos. El experimento ideal, no podrá jamás realizarse, a pesar de que nos conduce a un entendimiento profundo de las experiencias reales. Es decir, que Aristóteles era demasiado empírico en sus pensamientos. No concibió hacer experimentos ideales (Einstein e Infeld, 1977, pp. 13-15).

Nuestros científicos empíricos, por supuesto, no rechazan los “experimentos ideales”. Lo que sí suelen rechazar, es discutir sobre ellos.

Los conceptos trascendentales y su transformación en imaginaciones trascendentales

Los conceptos trascendentales señalan lo imposible. Indican los límites de lo posible. Fundamentalmente, sólo podemos nombrar lo imposible. Lo posible sólo puede ser lo que no es imposible. Así, lo imposible adquiere un significado muy

central para todo conocimiento de lo posible. Ya que este conocimiento debe incluir todo lo que es posible, pero aún no es posible. En la Edad Media era cierto que el hombre no podía volar. Entonces, desde el Renacimiento, era cierto que el hombre aún no puede volar. Y hoy es cierto que el hombre puede volar si tiene un avión y sabe manejarlo. Pero los aviones no pueden volar, aunque sí se puede volar con los aviones.

Pero las imposibilidades a las que se refieren los conceptos trascendentales son imposibilidades de la *conditio humana*. No son aún imposibles, sino imposibles incluso en un tiempo futuro infinitamente largo. Así, es imposible superar la mortalidad. Pero esta imposibilidad se afirma entonces en el sentido de que incluso en un tiempo futuro infinitamente largo de desarrollo humano esta mortalidad es insuperable. Pero constantemente se forman mitos que conciben un crecimiento infinitamente largo de las capacidades humanas que hace posible todas las imposibilidades. Este es el sueño de la magia de Silicon Valley y de muchos futurólogos. Se sueña con un infinito que no es un sin fin, sino que es un finito que simplemente se funde con el infinito. Una posición matemáticamente posible se traslada simplemente a la realidad, como es habitual en el caso de la aproximación asintótica. En el mundo empírico no existen tales aproximaciones asintóticas. No intento profundizar en estos mitos, pero asumo que hay una condición humana que no puede ser controlada simplemente por la magia del crecimiento económico y el desarrollo tecnológico.

Al señalar los límites de imposibilidad de la acción humana, los conceptos trascendentales abren el espacio de lo posible. Pero al hacerlo, describen mundos imposibles. Son mundos imposibles que debemos imaginar, pero que debemos aceptar como imposibles. No son imposibilidades arbitrarias, sino imposibilidades que son la otra cara de lo posible. Si la mortalidad describe un espacio de posibilidad, la inmortalidad describe un

espacio de imposibilidad. Pero es un imposible que describe lo posible por limitación de las posibilidades a lo mortal. En esto, la inmortalidad es la otra cara de la mortalidad, y si se reconoce la mortalidad como lo único posible del hombre, entonces en el mismo acto se dice también que la inmortalidad es imposible.

Por tanto, describe un mundo imposible. Así, este mundo imposible se hace presente y adquiere presencia a través de su ausencia. No se pueden describir los mundos imposibles de otra manera que no sea este otro lado de los mundos posibles. Al describir los mundos posibles, también se hace presente un mundo imposible correspondiente como ausencia. Esto es lo que hacen los conceptos trascendentales. Destacan el ser de un mundo limitado en sus posibilidades dirigiéndose al no-ser del mundo ilimitado. Por tanto, hacen presente necesariamente otro mundo que no es accesible a la acción del hombre.

Por lo tanto, debemos preguntarnos hasta qué punto el hombre refleja este otro mundo. Como ausencia presente, simplemente está ahí. Por ello, siempre ha estado presente a lo largo de la historia de la humanidad, aunque en diferentes formas. Y por esta misma razón siempre estará ahí de nuevo.

Toda nuestra cultura está llena de referencias a este otro mundo (imaginaciones trascendentales), que también y precisamente es mostrado por la ciencia empírica como una ausencia que está presente. La ciencia empírica sólo puede existir en la forma en que presenta esta ausencia como presente, lo sepa o no, lo quiera o no.

Está en nuestra cultura. Está incluso en Hollywood, aunque siempre en formas diseñadas para hacer invisible ese hecho. Pero de alguna manera, también deben hacerse visibles. Pero también está presente en toda la cultura, en la poesía. Aparece constantemente incluso en toda la vida cotidiana.

Si se parte de esto, entonces se entiende por qué los propios científicos sólo muy raramente hacen visible este carácter de

su propia ciencia. Por lo tanto, nuestro mundo está lleno de estas ideas del otro mundo, que se alimenta constantemente de la propia ciencia empírica. Incluso en el Fausto de Goethe o en los dramas de Shakespeare o en el Quijote, este otro mundo está constantemente presente como ausencia, pero también lo está en la vida cotidiana más ordinaria. Y las ciencias empíricas no tienen ningún argumento en contra de esto y, por lo tanto, simplemente tratan de guardar silencio al respecto.

CAPÍTULO 4

LOS MECANISMOS DE FUNCIONAMIENTO PERFECTO EN LA FÍSICA Y EN LA TEORÍA ECONÓMICA.

Hasta ahora he analizado los conceptos trascendentales que aparecen en la construcción teórica de la realidad empírica. Destaqué sobre todo a Max Planck y Wittgenstein, quienes construyen la realidad empírica por medio de la introducción de un observador absoluto y perfecto, que sirve como concepto trascendental para caracterizar la totalidad de los fenómenos empíricos que se pueden observar. Estos fenómenos son organizados por un principio que permite excluir de la observación cualquier fenómeno ético y de libertad de decisión.

Ahora quiero pasar al análisis de algunos de los conceptos trascendentales que se hacen presentes al analizar los fenómenos concretos observados que aparecen en el espacio de la realidad empírica. Al analizar estos fenómenos, aparecen lo que llamo mecanismos de funcionamiento. Analizan ahora movimientos en una realidad empírica definida.

Estos mecanismos de funcionamiento perfecto abundan en todas las teorías que se refieren al comportamiento de la propia acción humana. Quiero mostrar primero estos mecanismos tal como se presentan en la física clásica. En este caso, se trata

de mecanismos en cuyo análisis la propia acción humana no es todavía explícita.

Los mecanismos de funcionamiento en la física: el principio de inercia

Primero quiero mostrar como Einstein hace ver este mecanismo y las interpretaciones que él le da. Creo que sirve mucho para entender otros tipos de mecanismos de funcionamiento, como aparecen en las ciencias sociales y hasta en la filosofía. Primero expondré la interpretación de Einstein e Infeld de la ley de la inercia. Inicio con una cita algo larga pero necesaria:

"El método de razonar dictado por la intuición resultó erróneo y condujo a ideas falsas, sostenidas durante siglos, respecto al movimiento de los cuerpos. La gran autoridad de Aristóteles fue quizá la razón primordial que hizo perpetuar este error durante siglos. En efecto, en su Mecánica puede leerse:

> "El cuerpo en movimiento se detiene cuando la fuerza que lo empuja deja de actuar".

[...]

Pero ¿dónde está el error de la intuición? ¿Es falso decir que un carruaje tirado por cuatro caballos debe correr más velozmente que otro conducido por solo dos?...

Supongamos que un hombre que conduce un carrito en una calle horizontal deje de repente de empujarlo. Sabemos que el carrito recorrerá cierto trayecto antes de parar. Nos preguntamos: ¿será posible aumentar este trayecto, y cómo? La experiencia diaria nos enseña que ello es posible y nos indica varias maneras de realizarlo; por ejemplo, engrasando el eje de las ruedas y haciendo más liso el camino. El carrito irá más lejos cuanto más fácilmente giren las ruedas y cuanto más pulido

sea el camino. Pero ¿qué significa engrasar o aceitar los ejes de las ruedas y alisar el camino? *Esto significa que se han disminuido las influencias externas*. Se han aminorado los efectos de lo que se llama roce o fricción, tanto en las ruedas como en el camino... Un paso adelante más y habremos dado con la clave verdadera del problema. Para ello imaginemos un *camino perfectamente alisado y ruedas sin roce alguno*. En tal caso *no habría causa que se opusiera al movimiento* y el carrito se movería eternamente.

A esta conclusión se ha llegado imaginando un experimento ideal que jamás podrá verificarse, ya que es imposible eliminar toda influencia externa. La experiencia idealizada dio la clave que constituyó la verdadera fundamentación de la mecánica del movimiento.

Comparando los dos métodos expuestos, se puede decir que: intuitivamente, a mayor fuerza corresponde una mayor velocidad; luego la velocidad de un cuerpo nos indicará si sobre él obran o no fuerzas. Según la clave descubierta por Galileo, si un cuerpo no es empujado o arrastrado, en suma, si sobre él no actúan fuerzas exteriores, se mueve uniformemente, es decir, con velocidad constante y en línea recta. Por lo tanto, la velocidad de un cuerpo no es indicio de que sobre él obren o no fuerzas exteriores.

La conclusión de Galileo, que es la correcta, la formuló una generación después Newton, con el nombre de principio de inercia... Dice así:

> "Un cuerpo en reposo, o en movimiento, se mantendrá en reposo, o en movimiento rectilíneo y uniforme, a menos que sobre él actúen fuerzas exteriores que lo obliguen a modificar dichos estados".

Acabamos de ver que *la ley de inercia no puede inferirse directamente de la experiencia,* sino mediante una especulación

del pensamiento, coherente con lo observado. *El experimento ideal no podrá jamás realizarse, a pesar de que nos conduce a un entendimiento profundo de las experiencias reales* (Einstein e Infeld, 1977, pp. 13-15).

Hay algunas tesis centrales, que Einstein destaca:

1. Se trata de un "experimento ideal que jamás podrá verificarse, ya que es imposible eliminar toda influencia externa. La experiencia idealizada dio la clave que constituyó la verdadera fundamentación de la mecánica del movimiento". Esto significa que, según Einstein, en el centro de esta teoría se encuentra un concepto trascendental constituido por medio de lo que llama él un "experimento ideal".

2. De este experimento ideal dice que la ley de inercia no puede inferirse directamente de la experiencia, sino mediante una especulación del pensamiento, coherente con lo observado. El experimento ideal no podrá jamás realizarse, a pesar de que nos conduce a un entendimiento profundo de las experiencias reales.

3. Si Aristóteles no ha sido capaz de llegar a constituir lo que es la física moderna (o sus bases), la razón es que es demasiado empírico. El método de razonar dictado por la intuición empírica resultó erróneo y condujo a ideas falsas, sostenidas durante siglos, respecto al movimiento de los cuerpos. Es decir, que Aristóteles era demasiado empírico en sus pensamientos. No concibió hacer experimentos ideales. Efectivamente, los experimentos ideales surgen recién con la modernidad. En el caso de Galileo Galilei, es del siglo XVI/XVII. Anteriormente hubo intentos, pero en ningún caso llegan efectivamente a la formulación de un experimento ideal. Esto ocurre, por ejemplo, visiblemente en Platón cuando da pasos para concebir idealmente la polis griega en su diálogo *Politeia*. Probablemente se trata, en el caso de la ley de la inercia, de una imaginación de

un estado ideal del objeto físico, que queda fuera de la conciencia posible del momento histórico que vive todavía Aristóteles. En la ciencia social se da por primera vez, aunque todavía limitadamente, con el pensamiento de Hobbes en el momento de la Revolución inglesa a mediados del siglo XVII.

Se ve entonces que la *empiría* (la realidad empírica idealizada) se construye por medio de conceptos transcendentales. Consecuentemente, la realidad empírica es entonces una realidad que es vista como una desviación de una realidad ideal, resultado de una experiencia idealizada. Por eso Einstein puede decir que Aristóteles no pudo siquiera constituir las bases de la ciencia empírica moderna porque fue demasiado empírico. Le faltaba la construcción de experiencias idealizadas.

Einstein también opera con experimentos mentales. Resulta entretenido desmenuzar uno de sus experimentos mentales más afamados.

Einstein dice:

> "[...] si persigo un rayo de luz con la velocidad c (velocidad de la luz en el vacío) vería dicho rayo de luz como un campo electromagnético oscilante y en reposo [...]. Desde un principio me pareció intuitivamente claro que, vista la situación desde la posición de un tal observador, todo tendría que ocurrir según las mismas leyes que para un observador que se hallara en reposo respecto a la tierra". (Einstein, 1980, p. 102).

Aparece un observador que se mueve a la velocidad de la luz. Debe ser un espíritu, lo que en la Edad Media se llama un ángel, porque un cuerpo, al acercarse a la velocidad de la luz, tiene una masa que tiende a infinito. Por eso nunca alcanzaría tal velocidad.

De hecho, Einstein llega al resultado de que sin esta "metafísica" del funcionamiento perfecto no puede haber ninguna ciencia empírica. Creo que esto es cierto. La ciencia empírica es algo más que empírica. Trasciende la realidad por medio de la construcción de conceptos trascendentales.

Estoy convencido de que aquí Einstein alude a la incapacidad de Popper de interpretar la ciencia empírica. Popper dice que nuestro problema mencionado se refiere específicamente a las ciencias sociales. Pero el problema es de todas las ciencias empíricas. Popper se refiere a estos conceptos concebidos por experiencias idealizadas:

> "Me refiero a la posibilidad de adoptar en las ciencias sociales lo que se puede llamar el método de la construcción racional o lógica, o quizá el "método cero". Con esto quiero significar el método de construir un modelo en base a una suposición de completa racionalidad (y quizá también sobre la suposición de que poseen información completa) por parte de todos los individuos implicados, y luego de estimar la desviación de la conducta real de la gente con respecto a la conducta del modelo, usando esta última como una especie de coordenada cero (Popper, 1973, p. 156).

Popper, en vez de discutir el problema, nos ofrece simplemente un cambio de palabras, como si eso fuera una respuesta. Llama ahora al problema "método cero" y se retira. No sabe tratar el problema de los conceptos trascendentales que forman parte de la propia ciencia empírica. No puede entenderlo, porque con eso se desploma toda su definición de la ciencia empírica por la falsación de hipótesis y, con eso, toda su metodología de las ciencias.

Los mecanismos de funcionamiento en las ciencias sociales. Omnisciencia y certeza absoluta

El análisis del capítulo anterior con relación al observador perfecto es solo una introducción a la problemática de los conceptos trascendentales en las ciencias empíricas. Hacemos ahora el tránsito a las ciencias sociales. Las instituciones perfectas son construidas a partir de mecanismos de funcionamiento institucionales. Son mecanismos sociales de funcionamiento juzgados desde el punto de vista de su funcionamiento perfecto.

Quiero llegar más bien al análisis de tales conceptos en el estudio de las relaciones humanas, sean relaciones sociales en el contexto de las instituciones, como también relaciones entre seres humanos de tipo directo entre personas, que trascienden la vida institucional organizada.

Por supuesto, no pretendo presentar todos los conceptos trascendentales que aparecen. Quiero ver aquí directamente solamente los conceptos más exigentes que aparecen. Para mí es claro, que estos son los conceptos trascendentales en las ciencias económicas. Y quiero empezar con las teorías económicas referidas al mercado, al dinero y al capital. Esto por la sencilla razón de que es en este campo donde han aparecido las mayores discusiones sobre la problemática.

Inicio con una cita de M. Friedman, que de forma muy sencilla hace ver la problemática de la cual se trata. él presenta la siguiente polarización entre certeza absoluta e incertidumbre:

> "Consideramos en primer lugar el comportamiento de una unidad de consumo en condiciones de certeza absoluta. Suponemos que conoce con certeza la cantidad exacta que percibirá en cada uno de determinado número de períodos de tiempo; conoce los precios de los bienes de consumo que prevalecerán en cada período y el

> tipo de interés al cual podrá prestar o tomar prestado." (Friedman, 1973, p. 22).

Este es el punto de partida que Friedman presenta como el desarrollo de condiciones de certeza absoluta. Se refiere a un mercado en el cual se conoce, sin posibilidad de error, los precios de los bienes en cada período y el tipo de interés al cual podrá prestar o tomar prestado.

Páginas más adelante anuncia el análisis correspondiente en presencia de "el efecto de la incertidumbre" (*the effect of uncertainty*). De esta manera ha presentado un nivel del análisis en condiciones de perfección, para pasar posteriormente a un análisis de lo posible entre lo que hay y lo que es lo perfecto.

Max Weber precisa esta referencia a la perfección, especificándola en un sentido muy determinado:

> "Semejantes construcciones típico-ideales se dan, por ejemplo, en los conceptos y leyes de la teoría económica pura. Exponen cómo se desarrollaría una forma especial de conducta humana, si lo hiciera con todo rigor con arreglo al fin, sin perturbación alguna de errores y afectos, y de estar orientada de un modo unívoco por un solo fin (el económico). Pero la acción real sólo en casos raros (Bolsa), y eso de manera aproximada, transcurre tal como fue construida en el tipo ideal." (Weber, 1944, p. 9).

Esta especificación consiste en sostener que este conjunto de certeza absoluta se constituye para un solo fin parcial. Este fin, en este caso, es el fin económico. Es decir, la meta no puede ser de por sí una realidad donde prevalezca "perturbación alguna de errores y afectos", sino debe ser la orientación de alguna acción bajo "certeza absoluta", para discutir un fin muy específico y determinado, lo que en este caso es el fin económico. Se trata de hecho del *homo economicus*. Lo que

Max Weber afirma es que, si no se introduce un fin específico del tipo indicado, el pasaje a un mundo sin "perturbación alguna de errores y afectos" resulta como un pasaje a la salvación de todos, o por lo menos el anhelo de un tipo de salvación parecida. Aparecen sombras teológicas a partir de la propia ciencia empírica. Y Max Weber cree que de esta manera puede evitar este salto a un mundo completamente diferente.

Estos mecanismos de funcionamiento no conciben observaciones perfectas, sino mecanismos perfectos en el sentido de sistemas institucionales perfectos, con sus leyes imaginadas en un estado perfecto. Son, en el campo de las ciencias sociales, lo que Einstein llama "experiencias idealizadas". Me interesan aquí aquellas instituciones que abarcan la totalidad de todos los hechos sociales: en especial el mercado (mundial) y el conjunto del Estado. En ellas los seres humanos interactúan, y las ciencias sociales analizan estas actuaciones. Siempre se trata de actuaciones entre seres humanos organizados en instituciones orientadas por alguna meta común, y los seres humanos se organizan entre sí por medio de estas instituciones. Estos mecanismos de funcionamiento se orientan por su eficacia y pretenden una racionalidad funcional correspondiente.

La competencia perfecta como experiencia idealizada

Voy a empezar con el análisis de la competencia perfecta dentro de un mercado perfecto, como es imaginado en la teoría económica neoclásica de hoy. Este mecanismo perfecto lleva el nombre de *competencia perfecta*. Fue desarrollado a partir de fines del siglo XIX y hoy continúa siendo una parte clave de las ciencias económicas dominantes.

Se puede presentar la teoría de la competencia perfecta de la siguiente manera:

> La competencia perfecta es la situación de un mercado donde las empresas carecen de poder para manipular el precio del bien o servicio que ofrecen (precio-aceptantes), y como resultado resulta una maximización del bienestar social. Esto se entiende como una situación ideal de los mercados de bienes y servicios, donde la interacción de la oferta y demanda determina el precio. En un mercado de competencia perfecta existen gran cantidad de compradores (demanda) y de vendedores (oferta), de manera que ningún comprador o vendedor individual ejerce una influencia decisiva sobre el precio. Un presupuesto de la competencia perfecta es que las empresas y los consumidores tengan *información completa y gratuita*. Se suele combinar con una tendencia al equilibrio de todos los mercados. Normalmente se insiste en que esta competencia perfecta se da en la realidad solamente raras veces.

De hecho, se trata de un concepto transcendental que jamás se puede realizar en la realidad. Por tanto, tampoco jamás existe esta tendencia automática hacia el equilibrio de los mercados. De hecho, resulta que estos conceptos tienen como presupuesto precisamente que la competencia perfecta no tenga un carácter empírico, y son usados en términos puramente ideológicos. Como estas afirmaciones no tienen ninguna vigencia, todas estas explicaciones quedan sin valor. De hecho, son un mediocre sustituto ideológico del ser humano como ser supremo para el ser humano, para finalmente llegar a la tesis de que el mercado es el ser supremo para el ser humano.

Pero el dominio del gran capital tiene el poder suficiente para imponer esta idea de competencia perfecta como una teoría válida en la realidad. De hecho, esta imposición de tal efectividad empírica de este modelo de competencia perfecta resulta ser una simple "ilusión transcendental" en sentido kantiano.

Eso no quita de por sí un valor teórico al modelo de competencia perfecta. Pero su significado teórico está en otro plano.

Por un lado, sirve para comprobar que el mercado jamás puede tener una tendencia al equilibrio. Sencillamente es un concepto trascendental necesario, cuya realización está infinitamente lejos. Por tanto, ningún número de pasos finitos hacia este concepto puede acercarnos a él.

La otra razón para mantener este concepto trascendental es que nos permite decir que jamás la acción humana puede abolir los mercados y el dinero. Para que la economía pueda funcionar sin mercados y sin dinero, todos los participantes del mercado deberían tener el conocimiento perfecto, que el propio modelo de competencia perfecta analiza.

Por tanto, este concepto trascendental nos permite comprobar, por un lado, la imposibilidad definitiva de una tendencia al equilibrio y una imposibilidad igualmente definitiva de una economía humana desarrollada sin mercados ni dinero. Más adelante volveremos sobre este punto.

La planificación perfecta

En su crítica de la economía política, Marx no desarrolla todavía un concepto de planificación perfecta. Pero hay un lugar donde después se ubica una teoría de este tipo. Es en el primer tomo de *El capital*. Aunque la cita sea un poco larga, me gustaría hacerla presente:

> “Finalmente, imaginémonos, para variar, una asociación de hombres libres que trabajen con medios colectivos de producción y que desplieguen sus numerosas fuerzas individuales de trabajo, con plena conciencia de lo que hacen, como una gran fuerza de trabajo social. En esta sociedad se repetirán todas las normas que presiden el trabajo de un Robinsón, pero con carácter social y no individual. Los productos de Robinsón eran todos producto personal y exclusivo suyo, y por tanto objetos directamente destinados

a su uso. El producto colectivo de la asociación a que nos referimos es un producto social. Una parte de este producto vuelve a prestar servicio bajo la forma de medios de producción. Sigue siendo social. Otra parte es consumida por los individuos asociados, bajo forma de medios de vida. Debe, por tanto, ser distribuida. El carácter de esta distribución variará según el carácter especial del propio organismo social de producción y con arreglo al nivel histórico de los productores. Partiremos, sin embargo, aunque solo sea a título de paralelo con el régimen de producción de mercancías, del supuesto de que la participación asignada a cada productor en los medios de vida depende de su tiempo de trabajo. En estas condiciones, el tiempo de trabajo representaría, como se ve, una doble función. Su distribución con arreglo a un *plan social* servirá para regular la proporción adecuada entre las diversas funciones del trabajo y las distintas necesidades. De otra parte y simultáneamente, el tiempo de trabajo servirá para graduar la parte individual del productor en el trabajo colectivo y, por tanto, en la parte del producto también colectivo destinada al consumo. Como se ve, aquí las relaciones sociales de los hombres con su trabajo y los productos de su trabajo *son perfectamente claras y sencillas...*" (Marx, 1966, p. 43).

Marx subestima el grado de los *efectos de complejidad* que tiene una planificación sin uso de mercados y de dinero. Sencillamente es imposible. Sin embargo, Marx enfoca en esta cita un sistema de división social del trabajo a partir del cual se imagina una planificación necesaria para constituir una sociedad socialista planificada. Pero Marx posterga el análisis de la realización de la coordinación del sistema social del trabajo en el socialismo.

Sin embargo, en su curso de desarrollo, la Unión Soviética necesitaba una teoría de la planificación. Esta teoría la desarrolló después de la Segunda Guerra Mundial el economista soviético Leonid Kantoróvich y la publicó en un libro con el título *La asignación óptima de recursos* en el año 1959. Por

esta teoría, recibió después en el año 1975 el llamado Premio Nobel de Economía.

En esta teoría es llamativo el hecho de que Kantoróvich recurre a un planificador omnisciente, aunque no insiste directamente en eso. Pero aquí, de hecho, también la teoría económica de Marx desemboca en un personaje humano calculador omnisciente, o en suponer otra vez que todos los participantes son omniscientes.

Teoría de la firma

Quiero ahora analizar estos conceptos trascendentales a partir de otro apartado de la teoría económica. Se trata de la teoría de la firma tal como fue desarrollada en el último cuarto del siglo pasado, especialmente por reconocidos consultores empresariales del "Justo a Tiempo" y la "Calidad Total". Esta teoría desarrolla con especial claridad el análisis de la empresa perfecta. Henry Mora describe esta teoría en su tesis doctoral. Según él, se trata del análisis de "...los sistemas japoneses: el '*just in time*' y el '*kan ban*'. La nueva consigna es que no se debe producir nada que antes no haya sido vendido y esto debe hacerse en el momento justo: interpretando la excelencia (y el éxito) en el logro de los afamados cinco ceros: cero 'stock', cero defecto, cero tiempo muerto en la producción, cero tiempo de demora para responder a la demanda, cero papel (esto es, cero burocracia)." (Mora, 1995, p. 11).

Estos cinco ceros se sintetizan como "Calidad total: cero desperdicios". El objeto de la teoría es, como lo presentan Gallagher y Watson:

> "La necesidad de los inventarios surge de las diferencias en el tiempo y la localización de la demanda y el abastecimiento. Si hubiera un **genio** para producir lo que se deseara, en el momento y lugar

> que se deseara, no habría inventarios.” (Gallagher y Watson, 1994, pp. 402-403; citado en Mora, 1995, p. 24).

Entonces, esta teoría de la firma se preocupa de cómo hacer algo de lo que solamente un “genio” puede hacer.

> “En Occidente, los enfoques tradicionales para el control de inventarios se han basado en la incertidumbre. Esta tiene que ver, principalmente, con el margen de tiempo para reabastecimiento (el tiempo que se lleva en reabastecer las existencias mediante compras o manufactura) o con la demanda esperada... Trabajar con JIT significa eliminar la incertidumbre y así ser capaz de reducir existencias de protección.” (Dear, 1990, pp. 7-8).

Por supuesto, se trata de eliminar una parte de la incertidumbre. De hecho, este genio debería tener conocimiento perfecto para poder eliminar toda la incertidumbre. Pero aparecen aspiraciones en la dirección de eliminar efectivamente la incertidumbre:

> “La meta es proporcionarle satisfacción al cliente a la vez que se minimiza el costo total. Esta es la esencia del proceso justo a tiempo que integra el compromiso total de calidad. Equiparamos la satisfacción del cliente con la calidad total porque ambas exigen ceñirse a requisitos.” (O’Neal y Bertrand, 1993, p. 32, enfatizado nuestro).
>
> “Para reducir el tiempo de inmovilización de los equipos, los operadores se encargarán del mantenimiento (elemental) y de las reparaciones (sencillas). Para lograr la situación ideal es necesario asegurar el funcionamiento continuo de las instalaciones: esta es la razón por la cual se espera que los agentes encargados de conducir el sistema sean capaces de anticiparse a los incidentes imprevistos...” (Stankiewicz, 1991, p. 36, enfatizado nuestro).

Pero aparecen las dudas, que hacen ver que la meta total no puede ser una meta empírica y que el concepto central de todas estas derivaciones es un concepto trascendental:

> "Aparece entonces un fenómeno sobre el cual se comienza a hablar cada vez más y que se convierte en una constante para los administradores contemporáneos; nos referimos a la turbulencia y a la inestabilidad." (Hermida y Serra, 1989, p. 141).

Edward Hay sintetiza el resultado de todo este análisis, que es sumamente realista. Lo hace comentando el concepto "equilibrio, sincronización y flujo ininterrumpido" y la meta de "cero desperdicios":

> "Se debe tener en cuenta que lo que se está presentando aquí es una **imagen de lo perfecto**... Aunque parezca **utópico** hablar de la perfección, es necesario comprender en qué consiste esta para saber hacia dónde debe dirigirse una empresa." (Hay, 1991, p. 31, enfatizado nuestro).

E. Hay tiene completamente claro que el "Justo a tiempo" (*Just in time*) es un concepto trascendental y debe ser tratado como tal, para que algún realismo sea posible.

Otras ciencias

Sin pretender mayores análisis, quiero solamente mencionar algunos casos de análisis en las ciencias humanas. Quiero presentar primero a Karl-Otto Apel, presentando lo que él desarrolla en relación con la comunidad ideal de comunicación. Dice:

> "El concepto de la comunidad ideal de comunicación (de mensajes) es derivado mediante un proceso de abstracción a partir del

> concepto de la comunidad real de comunicación. Como cada argumento potencialmente se dirige a cada uno de los seres humanos, el concepto de la comunidad real de comunicación contiene desde ya una relación con una comunidad ideal de comunicación, aunque esta esté todavía por concebirse. En esta última forma, resultan exigencias implícitas (valores) para la comunidad real de comunicaciones, que desde ya están contenidos en el proceso de la comunicación. Por tanto, estos valores no son originados desde afuera, para ser introducidos en el proceso de comunicación, sino son derivados de él por medio de la explicitación. Valores de este tipo son la universalidad del discurso, la exigencia de verdad del discurso, la disposición para contribuir a la solución de problemas, etc." (Apel, 1993).

Apel tiene aquí un concepto que él llama *exigencias implícitas*, que están siempre ya implicadas en el propio proceso de comunicación. Al construir ahora el concepto de una comunidad ideal de comunicación, estas exigencias son expresadas como valores. Esta manera de hablar se puede aplicar a todos los mecanismos sociales de funcionamiento. Al desarrollar estos mecanismos, se desarrollan a la vez las exigencias implícitas para la acción social que aparecen como los valores que subyacen a todo el mecanismo de funcionamiento, como valores cuyo cumplimiento en grado suficiente es condición de la posibilidad del propio mecanismo de funcionamiento de la comunidad de comunicación. Surge también el problema de la ilusión trascendental: al intentar realizar la misma comunidad ideal de comunicación, tiende a destruir la misma comunicación.

Aparece una ética funcional, pero no aparecen derechos humanos emancipatorios de la vida humana. Estos valores humanos recién aparecen si se analiza todo el proceso social como una convivencia humana de todos los seres humanos en su vida humana concreta. Ya habíamos visto esto en la primera parte del libro.

También quiero presentar el caso de Jürgen Habermas, cuando habla sobre la constitución de un "orden concreto de derecho en sus elementos básicos":

> "La tarea no consiste en la construcción filosófica de un orden social basado en principios de justicia, sino en encontrar principios y fines válidos, a partir de los cuales puede ser justificado un orden concreto de derecho en sus elementos básicos de una manera tal que todas las decisiones particulares se integran como sus partes coherentes. Esta tarea ideal podría corresponder, como Dworkin sabe[11], solamente a un juez, cuyas capacidades intelectuales se podrían comparar con las fuerzas físicas de un Hércules. El juez "Hércules" dispone de dos partes de su conocimiento ideal. Conoce todos los principios y fines válidos que sean necesarios para esta justificación; a la vez tiene una visión completa de toda la red tupida de los elementos del derecho vigente, que él encuentra conectados entre sí por hilos argumentativos" (Habermas, 1993, pp. 259-260).

Aquí aparece ahora el omnisciente "juez Hércules" como elemento necesario del análisis de Habermas.

En el psicoanálisis podríamos mencionar la siguiente manera en la cual Freud hace presente un concepto trascendental como referencia del psicoanálisis. Dice: "Donde era ello, ha de ser yo" -*Wo es war, soll ich werden*. (Freud, 1973, p. 3146).

Pero, en el caso de Freud, no se trata de un mecanismo social de funcionamiento, sino de un proceso en el interior del individuo. Pero como concepto de perfección tienen similitudes.

Hay conceptos parecidos de perfección que se refieren al lenguaje y construyen conceptos de lenguaje perfecto, pero no los puedo tratar aquí.

11 Habermas se refiere aquí a R. Dworkin, *Bürgerrechte ernst genommen* [*Derechos civiles tomados en serio*], Frankfurt/Main, 1984.

La autodisolución de los conceptos trascendentales de las ciencias sociales

Los conceptos trascendentales de las ciencias sociales se refieren siempre a instituciones universales: El mercado, el Estado, la comunidad de comunicación, el sistema matrimonial, etc. La transición del proceso teórico hacia el concepto de perfección absoluta introduce entonces como conceptos trascendentales, el mercado perfecto, la planificación perfecta, la empresa perfecta, etc.

Todos estos conceptos son objetivos imposibles. Se podría decir que están infinitamente distantes. En este sentido, la imposibilidad de realizarlos es una *conditio humana*. No son necesariamente imposibles como tales, pero son imposibles para el hombre y sus posibilidades de acción. Esta imposibilidad no es en el sentido de que todavía no sean posibles, sino que son imposibles para el hombre, y no hay ningún proceso empírico de aproximación, ni siquiera de aproximación por alguna aproximación asintótica.

Cuando se desarrollan estos conceptos trascendentales, lo primero que surge es la meta, que es la expresión para la perfección absoluta. Para los conceptos de las ciencias sociales, este punto contiene siempre la suposición de que todos los participantes tienen un conocimiento absoluto de lo que está sucediendo. Tienen a la vez una certeza absoluta sobre lo que está ocurriendo en todas las situaciones. En este sentido, están absolutamente informados. Por lo tanto, los agentes saben exactamente lo que están haciendo y que sus decisiones son las óptimas. A partir de ahí, la persona empírica puede calcular lo lejos que está de esta situación óptima y, por tanto, puede realizar y aplicar su acción de mercado de la forma más racional posible. Esto es posible, aunque la acción empírica nunca puede ser absolutamente racional.

Esto lleva a la conclusión de que es imposible prescindir del mercado y del uso del dinero. El mercado es lo que hace posible la actividad económica en la complejidad de las actuales relaciones sociales de producción modernas (capitalistas o socialistas).

Pero preguntémonos ahora qué pasaría con un mercado si hubiera este nivel de información. De hecho, surgiría algo que hace que toda esta derivación sea problemática. ¿Qué pasaría si todos los participantes en el mercado tuvieran este conocimiento absoluto? Básicamente no puede haber dudas: lo que harían es abolir el mercado, ya que sería una institución redundante, innecesaria (además de costosa). Así, la razón por la que no se puede abolir el mercado en la realidad es que se necesitaría un conocimiento omnisciente para hacerlo. Como no tenemos este conocimiento absoluto, no se podemos abolir el mercado.

Por eso, si el mercado ha de ser perfecto, hay que suponer este conocimiento absoluto. Por lo tanto, la suposición de una información absoluta de todos los participantes en el mercado llevaría a que ahora son libres de abolir el mercado o de continuarlo como un mercado perfecto. Pero entonces no habría ninguna razón para mantener el mercado. El mercado perfecto es el mercado que no se necesita en absoluto. En la realidad actual el mercado no puede ser abolido, porque sin este mercado esta realidad deriva en el caos. Es la consecuencia del hecho, de que se necesita el conocimiento perfecto para poder abolirlo, y este conocimiento no se tiene.

Este problema se aplica a todas las instituciones sociales y a sus conceptos trascendentales en las ciencias sociales. El resultado es que las instituciones perfectas no existen ni pueden existir en absoluto. Las instituciones se muestran siempre necesarias porque la propia realidad no es perfecta. Sólo puede ser perfecta si existe un conocimiento absoluto. Pero cuando existe este conocimiento absoluto, son superfluas y por lo tanto no son necesarias.

Esto es especialmente cierto para las instituciones del mercado. Se ha desarrollado la teoría según la cual el mercado es un conjunto de muchos mercados unidos por una mano invisible que confiere al mercado una tendencia al equilibrio y, por tanto, su poder de autorregulación, lo que le da el carácter de un automatismo absoluto. Si se afirma que el mercado real es eso, se sitúa al mercado más allá de toda crítica concebible y, por tanto, se presenta al mercado como una institución completamente perfecta que siempre tiene la primacía absoluta y en la que nunca se debe intervenir políticamente. Por lo tanto, se lo considera una entidad que siempre puede regenerarse a sí misma. Así, el mercado y el dinero se puede convertir en el centro de las religiones humanas, que aceptan esta su legitimidad.

De este modo, se otorga al mercado la función de ser la ética como institución y el derecho mismo. Lo que corresponde al mercado es bueno, lo que no corresponde al mercado es malo. Así, el mercado, que existe en la realidad, aparece al mismo tiempo el centro de un concepto trascendental que da al mercado real una existencia y una función perfectas, supra real, y por tanto también, el lugar de una religión.

Entonces, para la teoría económica dominante, no se trata de dar al concepto trascendental correspondiente al mercado su lugar apropiado. Y este lugar no es más que el propio concepto trascendental, que no es una solución, sino un medio para encontrar soluciones. Ciertamente son posibles presupuestos como el conocimiento absoluto, pero estos no dan soluciones por sí mismos, sino que son medios necesarios para encontrar soluciones. Para buscar y encontrar esas soluciones, hay que abandonar precisamente la pretensión, más bien metafísica, de la prohibición de intervenir en el mercado. Polanyi presenta un argumento de este tipo. Se trata precisamente de buscar y encontrar soluciones sobre cuáles son las intervenciones necesarias para que la economía encuentre estas soluciones

que permitan corregir y, como dice Polanyi, "canalizar" el mercado mediante estas intervenciones.

Anexo al capítulo 4
Nietzsche: el mundo verdadero de los físicos y su explicación como "ficción subjetiva"

Declarar como lo hace Nietzsche que los conceptos trascendentales no son más que "mundo verdadero" y "ficción subjetiva" no es más que una ofuscación de la que Nietzsche no puede mostrar ninguna salida. Nietzsche con su filosofía no puede discutir el valor de la vida, sino que de hecho sólo puede definir la lucha en nombre de la voluntad de poder como la verdadera vida.

Para Nietzsche, la vida como tal no existe en absoluto, es un concepto que pertenece al "mundo verdadero". Para Nietzsche, la vida sólo significa voluntad de poder. Morir en esta lucha es la vida más elevada.

Nietzsche busca la disolución de toda concepción de otro mundo, que siempre llama entonces "mundo verdadero". De este otro mundo dice que ha hecho de este mundo nuestro un "mundo aparente". De este otro mundo dice que "nosotros" lo hemos abolido:

> ".. el mundo verdadero lo hemos abolido: ¿qué mundo queda? el aparente, quizás... Pero no, con el mundo verdadero también hemos abolido el aparente". (Nietzsche, 1985, Volumen II, p. 963).
> "La oposición del mundo aparente y el mundo verdadero se reduce a la oposición de "mundo" y "nada". (Nietzsche, 1986, Volumen III, p. 706).

Con la abolición del “mundo verdadero”, nuestro “mundo aparente” deja de ser aparente. De hecho, se convierte en nuestro mundo real, para el que ya no necesitamos ningún otro, ningún “mundo verdadero”. Ahora es el mundo de la “voluntad de poder” y la voluntad de poder sólo describe lo que es este mundo sin “mundo verdadero”. El “mundo verdadero” está simplemente disuelto y este mundo es ahora finalmente el mundo real y ya no un mundo aparente. En un nuevo sentido, este mundo real es ahora el “mundo verdadero” al lado del cual no hay otro mundo. La voluntad de poder ha purgado el mundo. El mundo aparente se ha convertido en el mundo real, el “mundo verdadero”.[12]

Nietzsche cree haber llegado a esta conclusión. Pero entonces choca con las ciencias empíricas, especialmente con las ciencias naturales, y se enfrenta a un problema que no esperaba. Ahora son precisamente las ciencias empíricas las que se convierten en el problema. Descubre que estas ciencias empíricas están desarrollando algo así como una nueva forma del “mundo verdadero”, que supuestamente Nietzsche acababa de abolir. Nietzsche lo dice así:

> “La cosa misma, dicho una vez más, el concepto de cosa, mero reflejo de la creencia en el yo como causa ... E incluso el átomo de ustedes, señores mecanicistas y físicos, ¡cuánto error!, **¡cuánta psicología rudimentaria perduran todavía en su átomo!** - ¡Para no decir nada de la “cosa en sí”, del *horrendum pudendum* de los metafísicos! ¡El error del espíritu como causa, confundido con la realidad! ¡Y convertido en medida de la realidad! ¡Y denominado Dios! - “ (Nietzsche, 1986, pp. 64-65).

12 Véase el capítulo sobre Nietzsche en mi libro: Hinkelammert, Franz: Die Dialektik und der Humanismus der Praxis. VSA: Verlag Hamburg, 2020.

Obviamente, Nietzsche no encuentra argumentos. Y lo que suele hacer cuando no encuentra argumentos es denunciar al otro. Según Nietzsche, los físicos se extravían. El átomo que aplican se desarrolla según la lógica de esa conciencia -el perspectivismo- que es, por tanto, también una ficción subjetiva. Pero, por supuesto, no dice que una ficción pueda ser también verdadera. Calificar algo de ficción es simplemente una forma de denunciar y rechazar el argumento.

Sin embargo, no sabemos cuál es el reproche. En lo que sigue es simplemente el aparente reproche de no poner la voluntad de poder en el lugar desde donde él critica. Esto lo sabréis, "señores mecánicos y físicos".

Por supuesto, es cierto que Nietzsche escribe esto en un momento histórico en el que el pensamiento de la ciencia empírica está a punto de entrar en una nueva etapa. Esto sucede, en particular, a través del desarrollo de las ciencias sociales. Surge un nuevo desarrollo de la economía, que debe responder a las teorías marxianas, y que en el proceso plantea teorías totalmente nuevas que conducen paralelamente a un nuevo desarrollo de la sociología. En el proceso surge algo que simplemente era muy difícil de prever. El resultado de esta reformulación de la filosofía de la ciencia condujo a un desarrollo del que Max Weber y Wittgenstein son los portavoces más importantes. En realidad, su resultado es: la ciencia de la experiencia empírica debe abrirse constantemente a otro mundo si se quiere comprender este mundo. Esto no lo dicen abiertamente Max Weber o Wittgenstein, pero es de hecho su resultado.

Este otro mundo que abren y desarrollan para entender este mundo se hace principalmente a través de la presuposición de un conocimiento absoluto, una especie de omnisciencia, en la derivación de sus teorías. Esto lleva entonces a la construcción de teorías que suponen que los argumentos se hacen sobre la presuposición de una certeza absoluta. Pero

esto implica necesariamente que en la derivación de estas teorías se hace abstracción de toda incertidumbre, lo que al mismo tiempo significa que se hace abstracción de la contingencia y, de la propia muerte. De ahí que surjan teorías que tienen como presupuesto hablar de un mundo en el que hay conocimiento absoluto y no hay muerte. La primera teoría de este tipo es probablemente la teoría de la competencia perfecta. A este tipo de conceptos los he llamado conceptos trascendentales.

Desde estas teorías de los mundos absolutos se derivan entonces teorías que hablan de una realidad en la que sólo hay un conocimiento limitado y en la que, por tanto, ya no se puede abstraer de la muerte. Se critica entonces la realidad del mercado a partir del concepto del mercado perfecto.

Es muy obvio que Nietzsche habría tenido que argumentar mucho más profundamente hacia tales ciencias. Pues hacia esta ciencia ya no puede hablar simplemente de la abolición de los "mundos verdaderos". Precisamente por las ciencias empíricas, al fin y al cabo, este tipo de mundos verdaderos aparecen constantemente, aunque no se les llame así.

De hecho, la existencia de estos conceptos, que Nietzsche tendría que llamar "mundos verdaderos", prácticamente nunca es argumentada por nuestras ciencias. Y menos, por supuesto, por los nietzscheanos. Pero incluso de otra manera sólo muy raramente y sólo por figuras excepcionales como Einstein, que habla de "experimentos ideales" en relación con tales conceptos trascendentales.

Pero más allá de eso, se aplica el rechazo a siquiera discutir todo esto. El rechazo más común que experimenté (como estudiante de economía) decía que era un problema de heurística, no de filosofía de la ciencia.

CAPÍTULO 5

LA COMPETENCIA PERFECTA Y EL DOMINIO NEOLIBERAL DE LA POLÍTICA DEL MERCADO

Quisiera ahora profundizar en los análisis anteriores referidos al concepto de la competencia perfecta. Lo considero necesario, porque la ilusión trascendental referente a la competencia perfecta es hoy de una importancia especialmente grande porque amenaza a la propia posibilidad de una vida humana futura en esta tierra.

Marx fue el primero que vio este peligro. Lo hizo en su definición más desarrollada de su llamada ley de la pauperización, implicada en la propia existencia del capitalismo desenfrenado en nuestra sociedad:

> "Por tanto, la producción capitalista solo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador" (Marx, 1966, 423-424. He sustituido en la traducción "el hombre" por "el trabajador").

Se encuentra en un lugar clave del primer tomo de *El capital*, como párrafo final del capítulo sobre la plusvalía relativa. Se refiere a un capitalismo masivamente descontrolado, como

el capitalismo que él conoció y, en gran medida también, como nuestro capitalismo neoliberal actual.

Se trata de una ley que hoy es muy generalmente aceptada en el mundo entero, aunque normalmente no se sabe que es una ley pronunciada por primera vez por Marx. Se cree muchas veces que fue formulada por el Club de Roma en 1972. Pero en realidad el Club de Roma la ha asumido con mucha perspicacia y capacidad de continuación.

El neoliberalismo y su imposibilidad de superar la fe en la magia de su religión del mercado

La fe en la teoría económica, desde Adam Smith y su fuerza mágica, no se ha podido superar hasta ahora. Se trata de la magia de la mano invisible y del mercado autorregulado, que por su automatismo genera el bien general. Se trata del bien en el sentido de lo mejor posible en cada momento. Es imposible para el ser humano realizar algo que sea superior a lo que el mercado autorregulado permite. Por tanto, aparece con esta mano invisible la negativa general a las intervenciones en el mercado.

Se trata de la sabiduría del mercado, a la cual el ser humano tiene que someterse con toda humildad, y cada intento de ir más allá de ella es interpretado como orgullo, *hibris*. Pero dado este núcleo mágico de la teoría económica, resulta muy dudoso su pretendido carácter científico.

El problema es el siguiente: esta magia del mercado, a la cual sus adeptos neoliberales consideran inclusive un milagro, es realmente un obstáculo para cualquier desarrollo realista de una teoría económica. Es como la creencia durante la Edad Media en la posibilidad de un *perpetuum mobile*. Era una creencia en una solución mágica, y llegó a ser un obstáculo para el desarrollo de una ciencia física. Recién el descubrimiento de

que un *perpetuum mobile* era una imposibilidad llevó a la posibilidad de la física como ciencia.

La clave se obtuvo con el desarrollo de la ley de la inercia. Esta ley describe un *perpetuum mobile* —el carrito descrito por Einstein que corre por una planicie infinita sin obstáculos (fricciones) de ningún tipo— precisamente para concluir que esta imaginación es la imaginación de otro mundo que jamás puede ser nuestro mundo, pero que da luces para que podamos entender el movimiento en este mundo.

La teoría económica a partir de Smith está enfrentada con un problema muy parecido al de la ley de la inercia. Construye otro mundo, que desde fines del siglo XIX se construye en forma de un modelo matemático de competencia perfecta. Sin embargo, no acepta que se trata de la construcción de otro mundo imposible, que eventualmente puede dar luces para entender este mundo, sosteniendo que esta construcción es la meta por realizar en este nuestro mundo.

En el grado en el cual la teoría económica se basa en esta construcción mágica de un mercado autorregulado, es muy dudosa su cientificidad. Es como una física que creyera posible la construcción de un *perpetuum mobile*. Una física tal no sería de ninguna manera una ciencia empírica moderna.

La conclusión real —y científica— a partir del modelo de la competencia perfecta sería la imposibilidad intrínseca de una mano invisible del mercado o de una autorregulación del mercado. El mismo modelo de la competencia perfecta es la prueba, porque demuestra que una tendencia al equilibrio general es imposible en este nuestro mundo, dado el carácter trascendental de sus supuestos. O podríamos decir: este modelo es como el *perpetuum mobile* para la física. Es el modelo de otro mundo, que es imposible, pero que, eventualmente, puede dar luces para entender la competencia real. Pero estas luces las puede dar solamente si se acepta, que es intrínsecamente

imposible. Hay un evidente parecido con la construcción de la ley de la inercia y su importancia para comprender que el *perpetuum mobile* es imposible. En el mismo sentido, lo que resulta a partir de la construcción del modelo de competencia perfecta es la prueba de la imposibilidad de una autorregulación del mercado. Esta prueba se encuentra en el hecho de que del propio modelo resulta que su realización es infinitamente lejana. Por tanto, cada paso de acercamiento aparente a este modelo contiene el mito de un acercamiento a lo infinitamente lejano por pasos finitos. Un argumento tal es insostenible. Sin embargo, comprueba algo. Comprueba que una tendencia al equilibrio de la competencia es imposible y, por lo tanto, hay que desarrollar una teoría del mercado que no pretenda esta tendencia. Esa tendencia resulta una simple magia, y un obstáculo para cualquier ciencia.

De esto resulta que, como en la física cualquier teoría que implica la posibilidad de la realización de un *perpetuum mobile* es *a priori* falsa, también en la economía cualquier teoría que implique la posibilidad de la realización de una tendencia automática del mercado al equilibro de la competencia perfecta es igualmente *a priori* falsa.

Insistir en teorías económicas que cometen este grave error es, sin embargo, el centro de la religión del mercado. Por eso se trata de una religión que es necesariamente falsa. Esto es algo que no vale para otras religiones. No todas son necesariamente falsas.

Sin embargo, el mismo modelo de la competencia perfecta también da la prueba de que es imposible la abolición de las relaciones mercantiles en una economía tal como se ha desarrollado en la historia humana hasta hoy.

Aparece una muy primitiva concepción del infinito. Es la del acercamiento asintótico a una meta infinitamente lejana. Para todas las interpretaciones de tales acercamientos vale que

jamás se alcanza. Se puede dar el ejemplo del reloj real frente al reloj exacto. Según sostienen los ingenieros, con el reloj atómico tenemos un reloj que tiene una exactitud tan grande que solamente pierde un segundo cada 300 millones de años. Sin embargo, no es un reloj exacto. Ciertamente es un reloj mucho más exacto que el reloj de la cocina de nuestra abuela. Sin embargo, ambos relojes tan distintos tienen en común que no son relojes exactos. Esto significa que el reloj atómico, con toda la exactitud que tiene, está tan lejos del reloj perfecto como el reloj de nuestra abuela. El reloj atómico es mucho más exacto que el otro, pero más cerca al reloj perfecto no puede estar. La distancia de ambos relojes del reloj perfecto es infinita. Esto es necesariamente así también en el caso de la aproximación al equilibrio que pretendidamente produce la magia del mercado.

Se trata del problema al cual Hegel llamaba "mala infinitud" ("*schlechte Unendlichkeit*"). La interpretación de pasos finitos como acercamiento o aproximación a un fin infinitamente lejano puede tener consecuencias nefastas. Tanto Friedrich Engels como Lenin se preocuparon por el problema cuando hablaron de la aproximación de la sociedad socialista al comunismo. Pero no le dieron solución. Lo que en matemática es solo un teorema de la aproximación asintótica, se transforma al aplicarlo a procesos reales históricos en amenazas que podrían ser catastróficas para la vida humana.

La "aproximación al comunismo" contiene una problemática muy parecida a la tendencia al equilibrio de la mano invisible del mercado en la actual ilusión transcendental del neoliberalismo. Al suponer la existencia mágica de esta mano invisible, se vuelve imposible la realización de medidas necesarias para la vida humana y hoy se pone en riesgo hasta la propia vida de la humanidad en la tierra. La mano invisible del mercado de Adam Smith se ha mantenido como tesis mítica hasta el neoliberalismo de hoy con la afirmación de que el mercado se

autorregula. Podemos decirlo con una afirmación de Leibniz, cuando dice que este mundo creado por Dios es el mejor de todos los mundos posibles. Este mito es ahora asumido por el mito del mercado autorregulado cuando se afirma que, al dejar que el mercado lo decida todo, el mundo resultante es el mejor mundo posible. Cualquier intervención en el mercado hace que las cosas solamente empeoren. Se ve que el mercado en la percepción del mito del mercado es como el Dios de Leibniz.

La crítica de Oskar Morgenstern

Oskar Morgenstern nos hace ver que el modelo de competencia perfecta muestra un mundo que es perfectamente incompatible con nuestro mundo. Es imposible realizar por nuestra acción humana este mundo. Lo anterior vale para esta construcción ideal como vale también en la física clásica para la construcción del mundo de acuerdo con el principio de inercia:

> "Curiosamente, resulta que sobre la base del supuesto de previsión perfecta se puede llegar incluso a conclusiones materiales sobre la economía [...]. Son esencial mente de tipo negativo. No habrá, por ejemplo, lotería ni casino de juegos porque ¿quién jugaría si se supiera de antemano dónde irá la ganancia? Teléfono, telégrafo, periódicos, anuncios, afiches, propaganda, etcétera, también estarían demás como se ve inmediatamente... porque ¿qué razón habría para escribir cartas?" (Morgenstern, 1964, p. 267)

¿Es la aproximación al equilibro definido por la teoría de la competencia perfecta que la teoría económica dominante nos promete constantemente un acercamiento a esta situación descrita por Morgenstern? ¿Vamos a algún otro mundo descrito por medio de esta idealización? Dice Morgenstern:

> "Ahora veré un poco más de cerca cuáles son las condiciones que resultan, si se supone previsión perfecta y especialmente qué ocurre cuando la mutua consideración de la previsión de un comportamiento probable de otro [...]

El hecho es, que se efectúa siempre un cálculo de los efectos del comportamiento ajeno futuro y viceversa, y que eso por tanto es empíricamente observable. Sin embargo, la cadena de las supuestas reacciones mutuas se rompe muy pronto..." (Morgenstern, 1964, p. 267).

Pero Morgenstern va más allá de este argumento. Si se hace el supuesto de una previsión perfecta esta cadena no se rompe nunca. Con una astuta ironía sostiene lo siguiente:

> "Cuando Sherlock Holmes era perseguido por su enemigo Moriarty, partía de Londres a Dover en un tren, que hacía escala en una estación intermedia, y él bajó allí del tren en vez de seguir hasta Dover. Él había visto a Moriarty en la estación (de Londres), le estima como muy inteligente y supone que Moriarty tomará un tren expreso más rápido, para esperarlo en Dover. Esta anticipación de Holmes resulta correcta. Pero ¿qué habría pasado en el caso de que Moriarty hubiera sido más inteligente, y hubiera estimado las capacidades de Holmes como mayores, y hubiese por tanto previsto tal acción de Holmes? Entonces él habría tomado el tren hacia la estación intermedia. Eso debería haber calculado Holmes por su parte y tendría que haber decidido ir directamente a Dover. A lo cual Moriarty por su parte habría 'reaccionado' de otra manera. De puro pensar no habrían llegado a la acción, o el menos inteligente tendría que haberse entregado ya en la estación Victoria (de Londres) al otro, porque era imposible cualquier intento de fuga" (Morgenstern, 1964, pp. 257-258).

Morgenstern afirma ahora que el propio concepto de la competencia perfecta es insostenible. Contiene una contradicción interna, que es imposible eliminar. Según el argumento de Morgenstern, en relaciones estratégicas, como lo describe el modelo de competencia perfecta, la propia previsión perfecta paraliza absolutamente cualquier acción de los actores.

Esto significa que cualquier modelo de acción en el mercado con previsión perfecta es incompatible con la propia existencia del mercado. Concebir una economía con previsión perfecta es necesariamente a la vez abstraer de la propia existencia del mercado y del dinero. Jamás se puede efectuar una abstracción real de este tipo. El propio concepto de un mercado con previsión perfecta es un concepto insostenible, sencillamente porque, al suponer previsión perfecta, abstrae en el mismo acto de la propia existencia del mercado (y el dinero), del cual pretende hablar. No podemos ni decir lo que es.

Por tanto, vale según Morgenstern: "Adaptaciones sucesivas de todas maneras son incompatibles con una previsión perfecta" (Morgenstern, 1964, pp. 257-258).

Morgenstern entonces hace una reflexión sobre la metafísica implicada en este mismo concepto:

"Lo que se puede decir sobre un observador tal (con previsión perfecta) —en este caso, por ejemplo, sobre el economista teórico— resulta en afirmaciones muy paralelas a aquellas afirmaciones conocidas desde la teología y la lógica sobre la omnisciencia de Dios en cuanto al futuro y sobre las dificultades con el libre albedrío, que están conectadas con ellas. Como no estamos tratando con un observador equipado de esta manera —porque para la teoría del equilibrio no constituye un supuesto necesario- no hace falta discutir este problema aquí". (Morgenstern, 1964, p. 262).

Esta conclusión vale sin duda si consideramos al ser humano como un ser con cierta libertad. Esto hace Morgenstern y

por eso habla de la historia de la metafísica. Pero, en un análisis anteriormente comentado sobre el concepto del observador omnisciente con previsión perfecta, el físico Max Planck presenta un ser humano mucho más inhumano todavía. Él supone una naturaleza, de la cual el ser humano es parte, de un conjunto de absoluto determinismo, cuyos movimientos son perfectamente predecibles para un observador de previsión perfecta, que deriva el futuro de puros cálculos de las relaciones medio-fin, que según Planck determinan toda la naturaleza hasta sus extensiones más finas imaginables. El ser humano lo ve simplemente como una complicada máquina.

Se puede hacer eso, pero se desemboca igualmente en una metafísica igual, que ahora es la metafísica de la relación causal total y absoluta.

La crítica de Morgenstern, sin embargo, fue dejada de lado posteriormente y por eso no pudo alterar en lo más mínimo la vigencia dogmática de la teoría de la competencia perfecta y su magia, con muy pocas excepciones. Una de estas excepciones es precisamente Hayek. Vamos a tratar de seguir su argumento.

La continuación de esta crítica por Hayek

Hayek conoce bien esta crítica de Morgenstern a la teoría económica neoclásica de su tiempo y se da cuenta de que es cierta. Por tanto, destaca la tesis de Morgenstern sobre el carácter no empírico de toda la imaginación teórica de una competencia perfecta. También para Hayek ahora parece más bien un concepto no empírico, de un mundo otro. Lo expresa así:

> “La naturaleza extraña de los supuestos teóricos del equilibrio de la competencia sale a la luz si preguntamos qué actividades denominadas comúnmente de competencia serían todavía posibles si se dieran esos supuestos... Creo que la respuesta es simplemente

ninguna. Propaganda comercial, ofertas con precios más bajos, diferenciación de productos y servicios producidos, todo eso se excluye por definición: competencia perfecta significa realmente la falta total de actividades competitivas" (Hayek, 1952, pp. 127-128).

Es imposible un acercamiento a un concepto del mundo social de este tipo:

"En general parece existir la opinión de que la denominada teoría de la competencia perfecta ofrece el modelo propicio para juzgar las funciones de la competencia en la vida real y de que la competencia real en cuanto se aleja de este modelo sería indeseable o hasta dañina. Me parece que esta posición tiene muy poca justificación. Yo quiero hacer aquí el intento de demostrar que lo que discute la teoría de la competencia perfecta en realidad no debería denominarse competencia y que sus deducciones para la orientación de la política no tienen mayor utilidad. Creo que la razón de ello es que esta teoría en general ya supone la existencia de una situación que, según el proceso de la competencia, tiene que crear y que, si alguna vez se dieran como existentes las condiciones supuestas por la teoría de la competencia perfecta, eso no solo suprimiría todas las a actividades que describimos con la palabra *competencia,* sino que las haría imposibles en su esencia" (Hayek, 1952, pp. 122-123).

Por tanto, añade lo siguiente:

"La competencia es un proceso dinámico cuyos rasgos esenciales se suponen como no existentes si se hacen los supuestos que están en la base de la teoría estática". (Hayek, 1952, p. 125).

Formula entonces la tarea del análisis:

> "Solo a través de la tesis de que existe esta tendencia (al equilibrio) la teoría económica llega a ser más que un ejercicio de lógica pura y se transforma en ciencia empírica". (Hayek, 1952, p. 63).

Por tanto, considera lo siguiente como su meta:

> "Mostrar, que… las acciones espontáneas de los individuos bajo condiciones, que podemos describir, llevan a una distribución de los medios, que se puede interpretar de una manera tal, *como si* hubiera sido hecha según un plan único, a pesar de que nadie la ha planificado, me parece ser realmente la respuesta para el problema que a veces se ha denominado metafóricamente *razón colectiva*" (Hayek, 1952, pp. 75-76).

Se ve entonces: no dice que tales resultados corresponden a lo que predice la teoría de la competencia perfecta, como lo hace la teoría económica neoclásica de su tiempo, inclusive el propio Milton Friedman. Hayek dice ahora "*como si* hubiera sido hecha según un plan único, a pesar de que nadie la ha planificado". La posición ideológica que Hayek asume lo obliga a sacar esta consecuencia, visiblemente arbitraria. Dudo que haya muchos que le crean a Hayek que los resultados efectivos de la competencia parecen ser como un resultado de un plan único. Pero él concluye de su lectura de Morgenstern que esta referencia a un ideal de equilibrio planificado no es contradictoria en el mismo sentido como lo es la referencia a alguna competencia perfecta. Pero Hayek ha cambiado el lugar de la omnisciencia. En el modelo de la competencia perfecta se supone que todos los participantes del mercado son omniscientes. En Hayek, en cambio, el mercado mismo adquiere una especie de personalidad, que es, como mercado,

el lugar de la omnisciencia. Un mercado así de omnisciente no tiene participantes omniscientes, sino que es como tal la omnisciencia operante en la institución del mercado.

Él mismo tampoco está tan seguro. Por tanto, sigue:

> "En esta forma la afirmación de la presencia de una tendencia al equilibrio es obviamente una frase empírica, es decir, una afirmación de algo, que en el mundo real ocurre y que debería ser verificable, por lo menos en principio. Y da a nuestra afirmación algo abstracta un significado creíble, que es convincente para el sentido común. La única dificultad es que todavía estamos hasta ahora bastante a oscuras sobre: a) las condiciones en las cuales se supone la existencia de esta tendencia y b) la naturaleza del proceso por el cual se cambia el conocimiento individual". (Hayek, 1952, p. 64).

El resultado es absolutamente sorprendente; todo desemboca en la nada. Hayek afirma correctamente que la presencia de una tendencia al equilibrio se hace necesariamente por medio de una "frase empírica" que por tanto debe ser "verificable". Pero la conclusión que ahora saca deja completamente abandonados a aquellos que siguen su argumento. Declara que "estamos hasta ahora bastante a oscuras sobre: a) las condiciones en las cuales se supone la existencia de esta tendencia y b) la naturaleza del proceso por el cual se cambia el conocimiento individual".

Afirma por tanto que todavía no hay argumentos para afirmar la propia existencia de la tendencia al equilibrio. Hayek, por tanto, dice que se sabe que esta tendencia existe, pero que todavía no se tienen argumentos para poder sostener el contenido de esta afirmación. (Vergara, 2014).

Hayek tiene con su teología del mercado algo que ya tenía la teología medieval también. Esta teología sabía la verdad, pero no sabía argumentarla. Por tanto, exigió a la filosofía asumir

las verdades de la teología, pero buscando a la vez los argumentos a su favor. Por eso se decía *Philosophia ancilla theologiae* ("La filosofía es la criada de la teología"). Igualmente, Hayek exige de la ciencia buscar los argumentos para sostener las verdades pretendidas de su ideología. La ciencia es ahora la criada de la ideología económica. La teoría económica es ahora *ancilla* -criada- de la ideología con su religión del mercado y la afirmación de la magia del equilibrio del mercado, cuya verdad vale independientemente de cualquier argumentación. Pero a la teoría económica le exige buscar estos argumentos que faltan. Se trata de un *petitio principii*, una falacia de circularidad del argumento de Hayek, quien no vacila en expresar su teología del mercado igualmente en términos de la teología cristiana. Voy a presentar una cita algo larga:

> "No existe en inglés o alemán palabra de uso corriente que exprese adecuadamente lo que constituye la esencia del orden extenso, ni por qué su funcionamiento contrasta con las exigencias racionalistas. El término "trascendente", único que en principio puede parecer adecuado, ha sido objeto de tantos abusos que no parece ya recomendable su empleo. Sin embargo, en un sentido literal dicho vocablo alude a lo que está más allá de los límites de nuestra razón, propósitos, intenciones y sensaciones, por lo que sería desde luego aplicable a algo que es capaz de generar e incorporar cuotas de información que ninguna mente personal ni organización singular no solo no serían capaces de aprehender, sino tan siquiera de imaginar. En su aspecto religioso, dicha interpretación queda reflejada en ese pasaje del padrenuestro que reza "hágase tu voluntad (que no la mía), así en la tierra como en el cielo", y también en la cita evangélica: "No sois vosotros quienes me habéis elegido, sino Yo quien os eligió para que produzcáis fruto y para que este prevalezca" (san Juan, 15:26). Ahora bien, un orden trascendente estrictamente limitado a lo que es natural (es decir, que no es fruto

de intervención sobrenatural alguna), cual acontece con los órdenes de tipo evolutivo, nada tiene que ver con ese **animismo** que caracteriza a los planteamientos religiosos, es decir, con esa idea de que es un único ente, dotado de inteligencia y voluntad (es decir, un Dios omnisciente), quien, en definitiva, determina el orden y el control”. (Hayek, 1990, pp. 125-126).

La modernidad hasta ahora no realizó ninguna sociedad secular. Secularizó el mundo altamente “encantado” o “*verzaubert*” de la Edad Media —en cierto sentido inclusive de todas las sociedades anteriores— para volver a encantarlo de una manera nueva. Lo reencantó por el capitalismo como religión. “El dios del mercado es el dios verdadero” (“*Der Warengott ist der wahre Gott*” [Norbert Bolz]). La última vez lo hicieron los reaganistas con su Documento de Santa Fe de 1980.

La pastora y profeta de una de las nuevas religiones pentecostales lo dice muy abiertamente: “A punta de dólares te meto al cielo”[13].

La teología del documento de Santa Fe de Reagan es el neoliberalismo. Sus apóstoles son las cúpulas de las burocracias privadas de las corporaciones empresariales gigantes. En el gobierno de D. Trump una figura central para eso fue su vicepresidente, Mike Pence.

Se trata de un mundo reencantado que vivimos como mundo realista, racional y secular. Pero lo vivimos con la misma ingenuidad como la gente de la Edad Media miró su mundo. Sabían que a la media noche salían de los cementerios los fantasmas de los cuerpos de los muertos que revivían y que volvían a sus tumbas una hora después. También se sentían obviamente realistas. Lo sabían con la misma seguridad como los nuestros saben que la mano invisible del dios mercado rige

13 Véase https://www.youtube.com/watch?v=wyGWbdez6h8.

infaliblemente nuestro mundo. Y le dicen con Hayek al dios mercado citando al padrenuestro: "Tu voluntad y no la mía". Y el mercado, según Hayek, le contesta citando el Evangelio de Juan: "No sois vosotros quienes me habéis elegido, sino Yo quien os eligió". Claro, el segundo caso lo ven muchos como lo realista, mientras el primero nos parece la ingenuidad medieval. Pero la falta de realismo es exactamente la misma.

El documento de Santa Fe lo resume y lo impuso a todos con la amenaza de ser declarados herejes de la fe en el mercado de Milton Friedman. Por supuesto, la señora Merkel como canciller de Alemania asumió esta fe de Milton Friedman, al igual que su ministro de finanzas, Schäuble. Merkel dice: "*marktkonforme Demokratie*" ["democracia conforme al mercado"]. La palabra de esta conformidad de la democracia al mercado presupone que la fe tiene que ser un acto serio de convicción y no solamente simplemente puras palabras. Milton Friedman dice expresamente que quiere creyentes que crean en el mercado. Ese es el problema de los dioses terrestres, que Marx ya empieza a criticar muy temprano y que posteriormente continúa discutiendo a partir de su crítica del fetichismo.

Dos principios de imposibilidad

El resultado de nuestro análisis no implica considerar la teoría de la competencia perfecta y el correspondiente modelo del mercado perfecto como algo teóricamente sin valor. Tiene resultados muy positivos, que hay que seguir sosteniendo. Pero estos resultados son exactamente lo contrario de lo que se suele argumentar por medio de estas teorías.

El principal resultado positivo de esta teoría de mercado perfecto es que resulta imposible una tendencia empírica hacia el equilibrio. Los mercados parciales pueden tener tendencias al equilibrio, pero de eso no se puede deducir la posibilidad

de una tendencia al equilibrio del conjunto de los mercados (un “equilibrio general”). El propio modelo de la competencia perfecta es precisamente la prueba de esta imposibilidad de cualquier tendencia al equilibro del mercado. Además, ni siquiera es posible formular consistentemente el concepto de un equilibrio del mercado perfecto, como precisamente Oskar Morgenstern demuestra y sostiene.

Pero hay otro resultado que también es importante. La teoría del mercado perfecto demuestra igualmente que es imposible poder realizar la coordinación de una división social de trabajo de la magnitud y complejidad que hoy tenemos sin recurrir al mercado como uno de los medios de coordinación. Como tal es imprescindible.

Por eso, para responder a los desequilibrios macroeconómicos del mercado, que amenazan hoy visiblemente hasta la propia existencia del ser humano en la tierra, hay que seguir buscando la solución que ya no se puede esperar de algún automatismo del mercado en el interior del mercado. Pero este mercado tiene que ser un mercado sistemáticamente intervenido para hacer posible una respuesta racional y suficiente a estos desequilibrios macroeconómicos que afectan a la sociedad entera.

CAPÍTULO 6

LOS CONCEPTOS TRASCENDENTALES EN LAS CIENCIAS EMPÍRICAS COMO PASO PRINCIPAL HACIA UNA NUEVA METAFÍSICA DE LA PRAXIS

La metafísica de la acción como praxis

El mundo *post mortem* de Pablo de Tarso es un claro ejemplo del mundo que se concibe como concepto trascendental en todas las ciencias empíricas modernas. Por supuesto, se aborda en las ciencias empíricas modernas como un concepto trascendental, mientras que en Pablo se aborda como un mundo fáctico futuro *post mortem* (a través del concepto de la resurrección de los muertos, que es un concepto trascendente). El camino hacia esta concepción es simplemente el supuesto de un conocimiento infinito, que siempre incluye necesariamente la inmortalidad. Aparece una vez como concepto trascendental, la otra vez como la realidad de la vida en otro mundo *post mortem*.

Se trata de una concepción trascendental que pervive en la modernidad y se mantiene de forma bastante generalizada, pero como concepto trascendental.

En su conjunto implica que Dios se ha hecho hombre. Lo es en dos aspectos en particular: Como el dios Yahvé o como el dios Prometeo. Si Yahvé se hace hombre, ahora es el hombre

quien se rebela contra la esclavitud. Al principio, Yahvé, como Dios, dice: “Os he liberado de la esclavitud egipcia”. Este Dios, al hacerse hombre, llama al hombre a liberarse de la esclavitud. Como Prometeo, el Dios Prometeo, tomando la llamada anterior de Yahvé y ampliándola, dijo: “Te he traído el fuego”. Cuando se convierte en hombre, llama al hombre para que él mismo desarrolle todo el fuego adicional. Esta encarnación de Prometeo se produce en el curso de la modernidad. Parte de la encarnación de Yahvé y la generaliza. De este modo, todos los dioses se convierten en humanos a partir de la Encarnación de Yahvé, y también, de este modo, la metafísica de las ciencias empíricas resulta en forma de conceptos trascendentales.

Los conceptos trascendentes anteriores, que en nuestra cultura han surgido en gran medida de la filosofía del ser, se transforman, si sobreviven, en conceptos trascendentales, pero ahora constituyen la metafísica de la acción como praxis. Estos conceptos trascendentales no tienen un ser ontológico, pero están realmente presentes. Por tanto, representan algo así como categorías de la acción humana como praxis. Su centro es siempre la vida humana, no cualquier ser. De ello se desprende que la economía política puede convertirse en la clave para entender esta vida humana.

Pero todo esto presupone, por supuesto, que Dios se ha hecho realmente hombre, es decir humano. Lo que es crucial aquí es que esta encarnación de Dios no tiene que eliminar a este Dios en absoluto. Sin embargo, una tendencia al ateísmo ha surgido de forma bastante amplia. Con la modernidad surgieron opiniones muy extendidas de que Dios estaba dejando de ser cada vez más el legislador y la autoridad divinos. Esto tuvo como consecuencia, sobre todo a partir del siglo XVII, la pérdida de la fe en Dios. En el siglo XVIII, el ateísmo, ahora burgués, se convirtió en un fenómeno de masas, aunque la creencia en Dios siguió manteniendo gran importancia entre la población.

Pero justo allí donde la modernidad burguesa se impuso, prevaleció en gran medida un ateísmo que todavía se revestía muy a menudo de religión, pero que ahora subyugaba toda la religiosidad anterior al cálculo del dinero. La distinción entre el dinero y Dios se fue perdiendo, sobre todo en la ideología burguesa, especialmente a partir de Hobbes y luego de Adam Smith. Surge aquí algo así como una fe idolátrica, centrada en el mercado, el dinero y el capital, que a menudo conserva un molde religioso y que continúa de forma particularmente extrema en el neoliberalismo, incluso hoy. En realidad, Dios no se convierte aquí en hombre, sino que Dios es ahora dinero. El hombre es expulsado.

Pero al mismo tiempo, sobre todo a partir del siglo XVIII, se desarrolla un ateísmo que parte de las ciencias empíricas y que sigue siendo uno de los fundamentos del ateísmo en nuestros días. Esto aparece en la famosa historia, que ya he recordado, del encuentro entre el físico Laplace y Napoleón. Napoleón preguntó a Laplace cuál era el lugar de Dios en su pensamiento, y éste respondió: "Señor, no he necesitado de esa hipótesis." Este ateísmo comienza ya en la Edad Media, cuando Albertus Magnus dijo supuestamente que la ciencia debe proceder según el principio *etsi deus non daretur* (como si no hubiera Dios). Según esto, no se debe hacer ninguna explicación de hechos en nombre de alguna voluntad de Dios. Toda explicación debe hacerse a partir de la cosa misma. Aquí, pues, Dios también se hizo hombre.

En esta dirección se crea un mito del infinito. Es el mito del progreso infinito, que no tiene ningún límite e incluso propaga la inmortalidad como parte de sus posibilidades. Es el mito del paraíso que se propaga hoy en día en *Silicon Valley*, que pasa por alto el hecho de que lo que es infinitamente grande no conduce en absoluto al infinito en la tierra. Por lo tanto, lo que es infinitamente grande no es en absoluto infinito. Lo que

es infinitamente grande consiste en un número infinito de pequeños pasos finitos. El infinito, sin embargo, lo abarca todo. Que algo sea interminable no implica en absoluto el infinito, sino que simplemente conduce a lo que Hegel llamó el mal infinito o la mala infinitud. Es simplemente uno de los casos de la ilusión trascendental de la que también hablaba Kant. Esto significa precisamente también que no puede haber ninguna aproximación asintótica en el mundo empírico.

Sin embargo, a partir de finales del siglo XVIII surge un nuevo ateísmo, que está especialmente relacionado con el hecho de que Dios se haga hombre. Esto ya está presente en la Revolución Francesa, pero después de la muerte de Hegel es defendido en Alemania tanto por Feuerbach como por Marx. Parte de la afirmación de que el hombre es el ser supremo para el hombre. Esta expresión se encuentra directamente en Feuerbach, así como en Marx. Pero aquí se da por supuesto que Dios se ha hecho hombre. Esto se debe a que ahora el propio hombre es el ser supremo para el hombre y Dios no lo es. En esto Feuerbach postula un amor al prójimo más bien romántico, mientras que Marx desarrolla un humanismo de la praxis. Según esto, el hombre es el ser supremo para el hombre siempre que parta del "imperativo categórico" de "*desterrar todas las condiciones* en las que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado, despreciable..." (citado en Fromm, 1964, p. 230)

Aquí es donde Marx se adentra en la idea de los derechos humanos. El ser humano es el ser supremo para el ser humano siempre que se respeten sus derechos humanos. Esto se convierte entonces en el criterio de Marx para que la sociedad se vuelva humana. En el Manifiesto Comunista, esto se afirma de la siguiente manera:

> "En lugar de la vieja sociedad burguesa, con sus clases y antagonismos de clase, llega una asociación en la que el libre desarrollo de cada uno es la condición del libre desarrollo de todos". (Marx y Engels, 1976, tomo I, p. 130).

Este mismo objetivo se expresa siempre al mismo tiempo como: "De cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades". Una sociedad que corresponde a esto es llamada por Marx en *El Capital* el "reino de la libertad". De este modo, las denominaciones cambian, pero estos cambios no alteran esencialmente su significado.

Que estas ideas de una sociedad plenamente humana no se hayan expresado luego muy a menudo en las correspondientes y ansiadas nuevas sociedades que surgieron en el siglo XX es precisamente lo que podemos llamar, según Marx, el Termidor de todas las ideologías de la modernidad. Esto se puede ver cuando pensamos en el liberalismo desde Montaigne hasta el FDP (Partido liberal alemán) de hoy.

Igualmente, si comparamos el cristianismo del primer siglo con el cristianismo al que se enfrentó Marx; este es, a menudo, exactamente lo contrario de lo que fue el origen del cristianismo y que Rosa Luxemburgo señaló en particular.[14] Esto también ocurre con el socialismo. El propio Trotsky dice que el desarrollo estalinista del socialismo soviético fue el Termidor del socialismo. El fascismo, en cambio, no tiene termidor, precisamente porque es uno de los termidores del liberalismo. El primero de los Termidores es, evidentemente, el giro constantiniano del siglo IV, en el año 313, en el Imperio Romano. En concreto, se legitimó definitivamente la esclavitud, que antes

14 Rosa Luxemburg cita, por ejemplo, los Hechos de los Apóstoles, que dicen: „La multitud de los fieles tenía un solo corazón y una sola alma. Y ninguno dijo que ninguna de sus posesiones fuera suya, sino que tenían todo en común". Hechos 4:32-35 (Biblia de Jerusalén) (Luxemburg, 1905, p. 4).

era vigente, pero se consideraba ilegítima. La religión cristiana fue declarada entonces religión del Estado en el año 393. La religión cristiana de los pobres se convirtió en la autoridad religiosa suprema del poder político del imperio.

En los primeros siglos, la realidad vivida del reino de Dios y con él la creencia en una nueva creación tras la resurrección de los muertos, se habían añadido al otro mundo nuevo que se esperaba. Pero ahora el otro mundo que se esperaba era el cielo, que ya no era una tierra renovada -según Pablo: esta tierra sin muerte-, sino una instancia del culto a Dios. En lugar de la nueva tierra había ahora un lugar *post mortem*, que era en efecto una gigantesca iglesia eternamente abierta en la que se alababa constantemente a Dios. La vida humana *post mortem* se convirtió, en la medida de lo posible, en una experiencia eterna de asistencia a la iglesia. La amenaza del castigo eterno en el infierno se convirtió en el principal motivo para buscar un lugar en ese cielo. Agustín lo dice muy directamente:

> “Pero cuando se dice que los que entonces resuciten gastarían su ocio en placeres corporales inmoderados en la mesa y disfrutarían de tal abundancia de comida y bebida que ya no habría ninguna cuestión de moderación, es más, que comenzaría una indulgencia más que increíble, entonces sólo las personas de mente carnal pueden creer tal cosa. Los espirituales llaman a los que sostienen esta opinión chiliastas, utilizando una palabra griega. En latín, estos millennials se llamarían Milliarios”. (Agustín, 1978, p. 600).

El significado de los conceptos trascendentales desde esta nueva metafísica: un mundo sin muerte

El mundo verdadero, que Nietzsche quiere abolir o que declara ya abolido, acaba siendo concebido de nuevo en la

modernidad. Es el mundo en el que no hay muerte y todas las personas tienen una certeza absoluta y, por tanto, una información perfecta. Es el mundo verdadero que desarrollan las ciencias empíricas. Sin embargo, las ciencias empíricas lo ocultan en la medida de lo posible. Pero necesitan este mundo verdadero, al que nos referimos aquí con esta expresión tan acertada de Nietzsche.

Los teólogos de hoy ya casi no se atreven a hablar de este otro mundo, el "mundo verdadero", en el que no hay muerte y en el que todos los hombres tienen un conocimiento absoluto. Hablaban de él como "cielo" o también como "nueva tierra" o "nueva creación". Pero quienes hablan hoy de tales mundos son precisamente las ciencias empíricas, aunque no usen muchas veces las mismas palabras. Sus grandes clásicos son: Wittgenstein y Max Weber. El físico Max Planck también apunta en la misma dirección. En las ciencias empíricas, que están representadas por ellos, este "mundo verdadero" aparece constantemente, y desde ellos se ha generalizado en el lenguaje de las ciencias empíricas desde fines del siglo XIX.

Ha surgido una verdadera metafísica de las ciencias empíricas. Surge de forma bastante general desde el punto de vista bajo el cual se ve e interpreta la realidad empírica. En esta forma de metafísica, pues, se conciben conceptos que son a la vez categorías del pensamiento y de la acción. Estos conceptos se formulan desde este punto de vista e indican la siempre posible perfección de nuestro mundo. Nuestro mundo se piensa e imagina como un mundo perfecto, que luego se utiliza para entender, imaginar y actuar en el mundo real, que dista mucho de ser perfecto. El mundo real es presentado como un mundo no perfecto desde la óptica de lo que sería un mundo concebido como mundo perfecto.

Esta posibilidad de pensar la transformación de la realidad que nos ha sido dada en una realidad perfecta no significa, por

supuesto, que este mundo perfecto pueda hacerse realidad. Podemos pensarlo, pero no podemos hacerlo factible. Por lo tanto, adquiere necesariamente un carácter utópico. Esta imposibilidad de realizar lo perfecto imaginado crea este carácter utópico. Pero uno suele reconocer esta imposibilidad sólo cuando intenta su realización. Por otro lado, surgen constantemente acciones que se reivindican como posibles pasos hacia la realización de estas utopías. Esto puede ser el resultado de una falsificación deliberada, pero también se desprende que el resultado de esta evolución puede ser muy conflictivo. De ello se desprende lo que yo llamo, siguiendo a Kant, *ilusión trascendental* (aunque no se refiere a los mismos hechos en Kant).

Es el mundo en el que no hay muerte y todos los hombres están absolutamente informados. La ciencia empírica busca incluso para esto la posibilidad de realizar este mundo como el resultado de un progreso infinito que continuará durante un tiempo infinitamente largo. Así, se convierte en realidad en un argumento puramente mágico.

El otro mundo como respuesta a la mortalidad del ser humano

Todos los seres vivos mueren. Pero sólo el hombre es mortal. Desarrolla la conciencia de que no es inmortal. La ausencia de la inmortalidad está constantemente presente en él.

En la historia de la humanidad esta conciencia de no ser inmortal, sino mortal, se adquiere desde hace al menos unos 50.000 años, pero quizás incluso desde hace 100.000 años. Se hace visible en el hecho de que los hombres comienzan a enterrar a sus muertos con rituales simbólicos y a hacer presente en el acto del entierro que la inmortalidad no se da en el presente; pero se anhela. Cada vez más, la historia se configura tomando conciencia de que la mortalidad significa no ser inmortal.

En consecuencia, surge una pregunta constante: ¿podemos llegar a ser inmortales e incluso resucitar de entre los muertos? Queremos al menos ver la puerta que nos cierra la entrada a la inmortalidad. No se trata necesariamente de una cuestión religiosa. Al menos no es necesariamente consciente como una cuestión religiosa. Hoy se presenta precisamente como una cuestión de si el hombre, moviéndose en un proceso de progreso que de hecho no tiene un fin necesario, puede llegar a ser capaz de producir una vida inmortal como resultado de este mismo progreso técnico. Es sobre todo la pregunta que se hace hoy Silicon Valley con toda seriedad.

Desde el momento en que el hombre no se limita a morir, sino que se sabe mortal en el sentido de que no es inmortal, el hecho de ser mortal se convierte en un problema. El ser humano ahora se enfrenta a la muerte. Por lo tanto, uno no se limita a morir, sino que sufre conscientemente el hecho de no ser inmortal. Del animal, al menos creemos saber que simplemente muere y por tanto no sabe que no es inmortal. Pero el hombre, que será enterrado y sepultado, sabe que no es inmortal y, por tanto, puede conocer la muerte como algo que el hombre sufre. La muerte no es algo simplemente dado, sino que se experimenta como una carencia. La muerte indica una carencia, una interrupción de la vida. Y esta ausencia de inmortalidad se experimenta entonces como una ausencia que está presente. La inmortalidad no es cualquier cosa, sino que es algo cuya ausencia se siente. La ausencia de inmortalidad está siempre presente para el hombre. El hombre experimenta el hecho de no ser inmortal y, por tanto, comienza a relacionarse con ese hecho.

Al saberse mortal, el hombre también puede relacionarse con la enfermedad. Sobrevivir a una enfermedad es algo así como una victoria sobre la muerte. Pero uno aprende constantemente que esa victoria sobre la muerte nunca será definitiva. Lo único realmente cierto es que el hombre acabará muriendo.

Pero sí surgen ideas sobre lo que ocurre después de la muerte. Se dice que los nativos norteamericanos, que eran cazadores, hablaban de pasar “a los cotos de caza eternos”.

Esto dio lugar a la idea de otro mundo que existe más allá de la muerte. En este otro mundo ya no hay muerte y la vida que uno lleva ya no está amenazada de ninguna manera. Es “esta tierra sin muerte”. Esta es una idea que se desarrolla durante miles de años y luego también lleva a la idea de dioses u otros seres divinos que acompañan esta transición o incluso la hacen posible en primer lugar. Surgen las más diversas formas de pensar en este otro mundo. Pero todos coinciden en considerar este otro mundo como una “tierra sin muerte”. Ni siquiera es necesario que ese otro mundo sea un mundo feliz. Los antiguos griegos imaginaban un simple reino de sombras, y al principio se acompañaban a los muertos en los entierros con armas para que también pudieran defenderse en este camino hacia la inmortalidad. Pero siempre fueron las ideas de una especie de “tierra sin muerte”' las que se desarrollaron con el tiempo.

No siempre se entierra a todos los muertos y no siempre se cree que todos sean felices en el otro mundo imaginado. Surgieron las ideas de los infiernos para aquellos que habían transgredido las distintas morales en sus vidas. A esto pertenecía entonces la concepción de un dios o dioses, que emitían un juicio apropiado sobre los humanos, a veces incluso un juicio final.

De este modo, esta conciencia de la muerte y los juicios elaborados a partir de ella sobre el mundo y la actividad humana en él conducen a una concepción completamente transformada de la vida en este mundo. El mundo en el que la gente entierra a sus muertos es un mundo diferente al anterior. La humanidad está cambiando, aunque en un extenso período de quizás 50.000 años o más. La forma en que el hombre piensa el mundo cambia tanto al hombre como al mundo. Es un salto que cambia al mundo entero.

La idea de que Dios se haga hombre es un salto muy similar que cambia todo y que se inició con los primeros tiempos del cristianismo y sigue en pleno desarrollo en la actualidad.

El hombre que surge de la encarnación de Dios: el surgimiento de los derechos humanos y del proyecto de nueva sociedad

La encarnación de Dios hace del hombre otro hombre, tanto como miles de años atrás el *homo sapiens* (y seguramente también los *neandertales*) dieron un salto en su conciencia con el inicio del entierro ceremonial de los muertos y la creencia en otra vida después de la muerte. Desde los evangelios y las cartas de Pablo se hace visible la dimensión de esta encarnación de Dios y se puede deducir cómo se hace presente esta nueva visión del mundo. Intentaré resumirlas. Parto de una formulación de Pablo:

> "Así pues, todos sois hijos e hijas de Dios por compartir la fe de Jesús el Mesías. Porque todos los que habéis sido bautizados en el Mesías os habéis revestido del Mesías. Ya no hay judío y griego, esclavo y libre, hombre y mujer. Porque todos ustedes son uno en el Mesías Jesús. En consecuencia, si sois del Mesías, sois descendientes de Abraham, herederos según la promesa". (Gálatas 3:26-29)[15]

Pablo parte de la fe de Jesús. Pero esta fe de Jesús no es una fe transmitida por Dios, sino una fe que Jesús desarrolla a partir de su mundo de experiencia. Esta fe es "revestida" por el bautismo como proyecto mesiánico de Jesús y, por tanto, asumida como proyecto. Ahora se hace presente como un proyecto

15 He corregido la traducción de este texto. Véase el capítulo primero de este libro, donde justifico esta traducción.

de Jesús resucitado y desde su posición ahora mundial. Pablo expresa este proyecto de la siguiente manera: "Ya no hay judío y griego, esclavo y libre, hombre y mujer." Esto resume todos los derechos humanos básicos como un proyecto de transformación que la fe de Jesús ahora hace presente en toda la convivencia humana y política. Es, de hecho, la primera declaración global de derechos humanos en la historia de la humanidad. Se trata, pues, de que el Reino de Dios de Jesús pueda encontrar ahora una expresión, también política, que predetermine todas las futuras declaraciones de derechos humanos. Reproduce el marco mesiánico en el que encajan con toda naturalidad las posteriores declaraciones de los derechos humanos, especialmente de la modernidad. El bautismo al que se refiere el texto es, por supuesto, el bautismo de adultos.

Este proyecto se amplía luego en el curso posterior del primer siglo. En la tradición de esas cartas paulinas, que sin duda no fueron escritas por Pablo personalmente, hay una continuación fundamental en relación con lo que, para Pablo, la muerte juega como criterio de pecado. En Pablo todo pecado es la victoria de la muerte.

A partir de la carta a los Efesios, que no procede directamente de Pablo, sino que proviene de la tradición paulina, Pablo empieza a hablar de otro rey en el reino de la muerte. Es más bien un anti-Dios, cuyo culto es incompatible con el reino de la gracia, de la vida y de un Dios verdadero. Habla de la codicia como "idolatría" y, por tanto, de un dios-dinero (Ef. 5:5) y de los falsos predicadores para los que la religión es "una fuente de ganancias" (1 Tim. 6:5). La primera carta a Timoteo amplía esto a una crítica de la riqueza:

> "Los que buscan ser ricos caen en la tentación y en las trampas, y en muchos deseos necios y perjudiciales, que llevan a los hombres a la ruina y a la destrucción. Porque la raíz de todos los males es

la codicia de dinero; así que muchos de los que se han entregado a él se han desviado de la fe y se han causado mucho dolor a sí mismos" (1 Tim. 6:9s.)

Ahora la codicia por el dinero es la "raíz de todos los males". En el amor al dinero -al Dios dinero- está la raíz de todo lo malo. Antes en Pablo el pecado expresaba la vuelta hacia la muerte. Ahora en cambio, el dinero es la raíz de todos los males, pues hunde a los hombres en la ruina y la destrucción. El amor al dinero es como la muerte. Es la muerte que parece como si fuera la vida. Cuando Pablo habló por primera vez de los impulsos carnales, la muerte brillaba como vitalidad. Ahora la muerte brilla no por las muchas pulsiones inmediatas, sino por el Dios dinero que las une a todas en una, de ahí el amor al dinero. La muerte aparece como el Dios dinero, y el servicio de la muerte ya no es una multitud de pecados independientes, sino que forma un contra mundo en el que todas las pulsiones se organizan bajo un denominador común. Aparece el ascetismo, centrado en la muerte y el dinero: "se han causado mucho dolor". El que acumula tesoros se hunde y se hace sufrir a sí mismo. Se guía por el amor al dinero y por la muerte, ya sea la suya o la de los demás.

En este contexto, se entiende entonces cómo se ven el dinero y el Estado en el Apocalipsis de Juan. En los dos últimos capítulos del apocalipsis, el dinero es abolido y las calles están pavimentadas con oro (cap. 21, 21). En lugar del Estado, se presenta la democracia directa (Cap. 22,5). Pero ambos son representados aquí como lo que sucederá en el nuevo mundo después de la resurrección de los muertos.

Este es el proyecto que Pablo elabora a partir de la fe de Jesús y que luego fue continuado por otros. Aunque siempre se utiliza un lenguaje religioso, no es un proyecto religioso. Es el producto de un análisis de la realidad. No se trata de un deseo

divino o de una voluntad de Dios que realizan Jesús y Pablo. Jesús parte de la realidad y Pablo también. La afirmación es: lo que la fe de Jesús comunica es una convicción que procede de la realidad y en absoluto de ninguna voluntad de Dios. Lo que Jesús dice es: "Porque he aquí que el reino de Dios está en medio de vosotros" (Lucas 17:21) y ""Buscad primero el reino de Dios y su justicia..." (Mateo 6:33). Para Jesús, el reino de Dios es una ausencia que está presente y que debe ser hecha presente de alguna manera. Pablo lo expresa como un proyecto de sociedad, en consecuencia, como un llamado a este reino de Dios. Este llamado, según Pablo, la hace el Mesías Jesús después de su resurrección. Llama la atención sobre lo que posteriormente formula Pablo como base de todos los derechos humanos: "Ya no hay judíos y griegos, esclavos y libres, hombres y mujeres".

Este es el proyecto obtenido del descubrimiento del reino de Dios por parte de Pablo. Lo asumen los que se han "revestido del Mesías".

De lo que se trata aquí, cuando se habla del Mesías, es evidentemente la instancia crítica de juicio que es necesaria para poder reconocer y afirmar un proyecto en relación con la realidad. Esta instancia crítica debe formarse en cada individuo, pero debe hacer presente el proyecto en el conjunto de la estructura política para poder hacer viable cualquier intento de llevarlo a cabo. Que a esta instancia se le dé el nombre de "Mesías Jesús" por parte de Pablo es completamente secundario. Es tan secundario como el hecho de que sea Jesús quien descubra que este reino de Dios está "en medio de vosotros". Se trata del proyecto de transformar la sociedad a partir del hecho de que una sociedad humana sólo puede considerarse racional si hace imposible toda pobreza extrema. Para situarnos en la actualidad, una sociedad no es racional porque las empresas obtengan beneficios, sino porque todos sus miembros puedan vivir con dignidad.

Pablo presenta el proyecto de tal sociedad humana como una exigencia de la racionalidad de la propia acción humana. Sin duda, no es la única vez que se formula este proyecto. Pero es, de nuevo, la primera vez que este proyecto se presenta en nuestra cultura occidental. Y no ha desaparecido como proyecto posible. Y debe quedar claro: el hecho de que este proyecto original utilice términos religiosos no significa en absoluto que sea un proyecto religioso. Es sencillamente un proyecto humano y, por tanto, universal.

¿Cómo se convirtió Dios en hombre?

En primer lugar, me gustaría señalar simplemente algunos ejemplos en los que se muestra esta encarnación de Dios -que aquí comienza con la encarnación de Yahvé. Parto de la Biblia judía cuando describe cómo se presenta Dios en el Monte Sinaí. Dios dice:

> "Yo soy Yahvé, tu Dios, que te sacó de la tierra de Egipto, la casa de la esclavitud" (Deuteronomio 5:6s).

Cuando el actual Papa Francisco presenta a este Dios, lo describe de manera diferente, al revés. Dice:

> Para nuestro mundo burgués actual, "Dios es incontrolable, inmanipulable e incluso peligroso, ya que llama al hombre a su plena realización y a la independencia de todo tipo de esclavitud". (Francisco, 2013, p. 48).

Aquí Dios es alguien que quiere la autorrealización del hombre, lo que significa la liberación de todo tipo de esclavitud. Pero Dios no es el que libera. Dios quiere que el hombre se

libere y está del lado del hombre en esto. Pero el actor central es el hombre, Dios es más bien algo así como un consejero.

Lo que Francisco está diciendo aquí es lo que el monje y teólogo franciscano Duns Scotus dijo en la Edad Media a principios del siglo XIV cuando dice de Dios que se dirige al hombre con estas palabras: "*amo: volo ut sis*". "Te quiero, quiero que seas". Lo encontré en Hannah Arendt que dijo:

"La maravilla del espíritu humano es que puede trascender todo por medio de la voluntad ("*voluntas transcendit omne creatum*", como decía Olivi) y esto es la señal de que el hombre fue creado a imagen de Dios. La idea bíblica de que Dios le mostró (al hombre) su preferencia poniéndolo por encima de todas las obras de sus manos (Salmo 8) se limitaría a hacerlo supremo entre todas las cosas creadas, pero no a distinguirlo absolutamente de ellas. Cuando el yo deseante dice en su más alta expresión: "*Amo: volo ut sis*", "te amo, quiero que seas" -y no: "quiero tenerte" o "quiero dominarte"- se muestra capaz del amor con el que obviamente Dios ama a los seres humanos, a los que creó sólo porque quiso que existieran, y a los que *ama sin desearlos*." (Arendt, 2002, pp. 366-367).

Así que Dios dijo: Quiero que seas, y por lo tanto quiero que seas Tú. Se trata de una autorrealización del hombre, que se consigue cuando éste se libera de cualquier tipo de esclavitud. Dios está de lado de este hombre que se libera. En este hombre, por primera vez, aunque de manera indirecta, Dios mismo se ha hecho hombre.

En la tradición cristiana, Jesús es el hombre en el que y con el que Dios se hace hombre. Este Jesús expresa, en efecto, una humanidad en la que Dios se hace hombre. El mismo Jesús lo expresa cuando habla del reino de Dios. Ya he citado esto antes, pero me gustaría citarlo de nuevo. Jesús dice: "El reino de Dios está en medio de vosotros". No habla en nombre de Dios, sino en nombre del hombre. Dice algo así como:

buscad y encontraréis. Buscad el reino de Dios y lo encontraréis. Jesús llama a la gente a buscar el reino de Dios. En esto, Dios es siempre el acompañante, pero el hacedor es el hombre. Sin el hombre, ni siquiera Dios puede hacerlo. Este hombre, en nombre de su autorrealización, decide qué es el reino de Dios y descubre cómo buscarlo y debe buscarlo. Dios nunca señala el lugar donde se encuentra el reino de Dios. No lo señala porque no puede señalarlo. Y Jesús dice: el lugar donde se encuentra es el pobre o los pobres, los despreciados, los abandonados. Pero Jesús no lo dice porque Dios se lo haya dicho, sino porque lo descubre, de modo que hasta Dios se reconoce en él.

Creo que esta es la encarnación original de Dios. Es el conocimiento que hace el hombre y que comparte Dios y que viene de Jesús. Este conocimiento es transmitido por Pablo. Ya he mostrado este razonamiento de Pablo en la discusión de Gálatas 3:26-29. Pablo mismo da un resumen de esta discusión cuando dice en Romanos:

> "No os conforméis al tiempo del mundo, sino transformaos mediante la renovación de vuestra mente, para que podáis comprobar cuál es la voluntad de Dios, lo que es bueno, aceptable y perfecto." (Romanos 12:2).

El punto aquí es probar cuál es la voluntad de Dios. No está escrito en ninguna parte, ni siquiera en la Biblia. Tienes que descubrirlo. Incluso parece que Dios tampoco conoce simplemente esta voluntad de Dios. El hombre no tiene una voluntad de Dios que cumplir, que viene de Dios como un mandato autoritario. El hombre sólo puede descubrirlo mediante un criterio, es decir, lo que es "bueno, agradable y perfecto". Y del resultado de esta prueba depende cuál es la voluntad de Dios. Se trata de lo que es bueno, agradable y perfecto. Aquí aparece entonces un criterio de perfección. Es justo lo que Pablo señala como

resultado: Ya no hay judío y griego, esclavo y libre, hombre y mujer. Esta es la perspectiva de la perfección bajo la que hay que decidir. Esta decisión es la voluntad de Dios. La voluntad de Dios precisamente no es una orden de Dios. Sin embargo, es lo que debería o debe hacerse. Pero el hombre mismo lo encuentra. No debe faltar y es un criterio de razón. Es lo que Dios reconoce como su voluntad. A continuación, Pablo muestra los pasos que hay que dar para llegar a esta conclusión. Lo hace en Romanos:

> "Con nadie tengáis otra deuda que la del mutuo amor. Pues el que ama al prójimo, ha cumplido la ley. En efecto, lo de: *No cometerás adulterio, no matarás, no robarás, no codiciarás* y todos los demás preceptos, se resumen en esta fórmula: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo*. La caridad no hace mal al prójimo. La caridad es, por tanto, la ley en su plenitud." (Romanos 13, 8-10).

En mi opinión, esto es la encarnación de Dios. Al menos me parece que es el núcleo de la Encarnación, que sin duda proviene de Jesús. Jesús es su portador. Pero es Jesús quien es el Mesías sin querer ser Cristo Rey. Esta perspectiva de la perfección es sin duda al mismo tiempo probablemente el primer concepto trascendental que se encuentra en nuestra historia. Como concepto trascendental, su realización no es posible. Sólo puede hacerse presente. Pero entonces se convierte en el núcleo celestial de todas las cosas terrenales, que nunca debe saltarse. Pero como concepto trascendental forma parte de las propias ciencias empíricas.

La universalización de la encarnación de Dios y su termidor: la dominación en perspectiva infinita

El primer cristianismo se convierte, a partir de los siglos III y IV, en gran medida en un cristianismo en nombre del poder

político. Sin embargo, la encarnación de Dios sigue presente, pero ahora se convierte en algo superfluo para la vida humana. Esto sucede precisamente en el proceso de conformación de lo que ahora llamamos modernidad. De hecho, la afirmación de la encarnación de Dios se vuelve ahora insignificante. Jesús es ahora el Dios que es al mismo tiempo hombre, y su encarnación consiste simplemente en que también es hombre. Pero su encarnación ya no cambia al hombre. Es simplemente el Dios que visitó la tierra como hombre y luego ascendió de nuevo al cielo. Se puso el cuerpo como alguien se pone una chaqueta.

Pero el hombre que ahora se está formando es el hombre nuevo que se formó con la encarnación del hombre y ahora también puede olvidar que esto fue así. Pero este hombre tiene ahora una perspectiva infinita que ha dado a todo este mundo una cara nueva y diferente. Todorov muestra de forma casi magistral lo que puede ser esta nueva perspectiva infinita:

"En Cozumel, alguien le sugiere enviar hombres armados a buscar oro en el interior de las tierras. 'Y Cortés le dijo riendo que no venía él para tan pocas cosas, sino para servir a Dios y al rey' (Bernal Díaz, 30). En cuanto se entera de la existencia del reino de Moctezuma, decide que no se conformará con arrebatar riquezas, sino que someterá el propio reino. Esta estrategia a menudo molesta a los soldados de la tropa de Cortés, que dan por sentado que van a obtener ganancias inmediatas y palpables. Pero éste no quiere oír razones; así es como le debemos, por una parte, el haber inventado la guerra de la conquista y, por la otra, el haber ideado una política de colonización en tiempos de paz". (Todorov, 1989, p. 107).

Ya no se trata de algunas cosas, ahora se trata de todo. Se apuesta por todo en todas partes y todo debe ser siempre infinitamente perfecto. Cortés ya lo quiere todo. De hecho, todo México primero, pero para él todo México ya significa el mundo entero. Lo quiere todo, y ahora viene el hombre que lo quiere

todo, y en tiempos de Cortés siempre “por Dios y por el Rey”. Y Todorov señala eso. Alejandro Magno, en la época de los griegos, siempre recordaba que, con cada tierra, al fin y al cabo, sólo conquistaba una nueva frontera. Y él lo sabía. Pero ahora esto ya no es aceptable. Lo que todo conquistador quiere es conquistarlo todo. “Hoy Alemania es nuestra, mañana lo será el mundo entero”. Eso se cantaba in Alemania durante el ascenso del partido nazi. Eso es por lo que luchan hoy los Estados Unidos, e incluso los Verdes quieren estar de su lado. Todo está siempre en juego, y siempre se quiere por lo menos estar del lado del que quiere conquistar todo. Todos forman parte de esta especie de encarnación de Dios, sin hablar todavía de esta encarnación.

Los Cortés aparecen por todas partes, en todos los ámbitos de la interacción humana. Todo explota, eso es la modernidad. Pero como todo es infinito, nadie gana nunca. Se trata ahora de un Dios, para el cual los pobres ya no son sus elegidos.

Ya había discutido este problema cuando hablé de la autodisolución de los conceptos trascendentales de las ciencias sociales. Incluso si pudiéramos alcanzar la infinitud de tales conceptos trascendentales, se disolverían en nuestras manos. La conquista de este tipo de infinitos no tiene ningún sentido, ya que la meta se disuelve, si la alcanzamos. Lo que queda entonces son sobre todo las ideas de lo que Jesús llama el reino de Dios. Si lo alcanzamos, no se derrumba.

Pero hay otra área que podría ser interesante. Es el ámbito de los mecanismos funcionales, que son mecanismos de las ciencias naturales, no sociales. Son mecanismos como el de la ley de la inercia. También se trata de conceptos trascendentales. Describen lo imposible, lo que llamamos el *perpetuum movile*. Este *perpetuum movile* es, en este caso, el límite de lo posible. Pero estos términos no contienen la contradicción que encontramos en los correspondientes términos trascendentales de las ciencias sociales.

Hay un preludio muy antiguo de esto. Viene de la Biblia, donde Dios se encuentra con Moisés en el Monte Sinaí. Allí se dice que Dios habló a Moisés desde una zarza ardiente. Pero esta zarza ardiente no se quemó. (Ex 3, 1-4). De esto se deduce que era un *perpetuum movile*. Los redactores del texto dicen así que Dios habló desde otro mundo, que es un mundo en el que el *perpetuum movile* es posible. Así que escriben esto sabiendo que en nuestro mundo el *perpetuum movile* no es posible.

Esta zarza ardiente que no se quema es ya un precursor de un concepto trascendental correspondiente. Pero el hecho de que se afirme la realidad de este *perpetuum movile* en el caso de la aparición de Dios dice que se declara el mundo imaginado del *perpetuum movile* como realizado y su correspondiente concepto trascendental como algo empíricamente real. Pero esto es algo que la ciencia empírica moderna no puede hacer.

La visión paulina de la nueva creación: hacia la realización religiosa del otro mundo

Que se atribuya a este otro mundo una existencia propia en sentido ontológico sólo ocurre en las religiones. Sólo pondré un ejemplo que me parece muy claro e incluso convincente. Viene de Pablo de Tarso en su carta a los Corintios, donde dice:

> "Ha escogido Dios más bien lo loco del mundo para confundir a los sabios. Y ha escogido Dios lo débil del mundo, para confundir lo fuerte. Lo plebeyo y despreciable del mundo ha escogido Dios; lo que no es, para reducir a la nada lo que es." (1 Corintios. 1:27-28).

Aquí, Pablo habla de lo que no es. Pero ahora presenta a un Dios que ha elegido lo que no es para anular lo que es. No me cabe duda de que cuando Pablo habla aquí de lo que no es, se

refiere a lo que antes llamé lo ausente, pero cuya ausencia está presente. El ausente que está presente sigue siendo aquí el otro mundo. Pero Pablo se refiere a este otro mundo como un otro mundo efectivamente existente en el sentido de una nueva creación, una nueva tierra. Esta nueva tierra para Pablo es precisamente esta tierra sin la muerte, y Dios reduciría a la nada esta tierra sujeta a la muerte en favor de la otra tierra sin la muerte. En la carta a los Romanos, Pablo se refiere al mismo problema:

> "Por eso depende de la fe, para ser favor gratuito, a fin de que la Promesa quede asegurada para toda la posteridad, no tan sólo para los de la ley, sino también para los de la fe de Abraham, padre de todos nosotros, como dice la Escritura: *Te he constituido padre de muchas naciones:* padre nuestro delante de Aquel a quien creó, de Dios que da la vida a los muertos y llama a las cosas que no son para que sean." (Romanos 4:16-17).

Se trata de nuevo de hacer realidad lo que no es. De nuevo, me parece convincente decir que Pablo se refiere aquí a lo que no es y cuyo no-ser está presente. Ahora Dios llamará a este no-ser a ser.

Se convierte en un lugar al que acudir. Y según la fe de Pablo, se va a este lugar por la resurrección después de la muerte. Pablo rompe así con la filosofía griega del ser. El otro ser ocupa el lugar del ser como ser y se convierte así en el núcleo celestial de lo terrenal. Esto se convierte ahora en la realidad vivida que no tiene otro ser. Es la realidad completa. Como tal, es el cumplimiento de lo que antes estaba presente como el otro mundo de lo real.

También aquí, como en el caso de Nietzsche, se trata de superar el otro mundo. Pero ambos mundos se transfieren en una unidad. El núcleo celestial de lo terrenal también se convierte en lo terrenal, pero transformándolo. En la obra de Nietzsche, simplemente se lo destruye.

El mundo de esta “Nueva Tierra” es un mundo religioso. El hombre no puede hacerlo, así que piensa en un Dios que lo haga. Esto, por supuesto, no puede hacerse en nombre de la ciencia. Pero la ciencia participa, como hemos visto, en la formulación de cuál es el punto de partida: el otro mundo que Pablo supone que Dios necesita como punto de partida para la Nueva Tierra.

La encarnación de Dios y la perfección de la convivencia humana

Un Dios que se hace ser humano - en este caso, hombre - no convierte al hombre en un ser divino, sino en ser humano. Lo humaniza. El hombre se vuelve más humano al humanizarse. Para que el hombre se convierta finalmente en ser humano, Dios debe hacerse también ser humano. Esto haría que el ser humano y Dios fueran perfectos. Pero, por tanto, no son lo mismo. Las diferencias no desaparecen, pero no quedan sujeciones mutuas. En ciertas teologías, Jesús se convierte entonces en ser humano y en Dios, pero por eso Dios ahora tiene tres personas.

Pero siempre surge el problema de la igualdad. La igualdad no elimina las diferencias, pero sí la sujeción mutua, ya sea la sujeción del ser humano a Dios o la sujeción de Dios al ser humano.

La igualdad de Dios consiste en que Dios es todo en todos, como dice Pablo. Al contrario, el sometimiento de Dios es la declaración de que Dios es el ser supremo. Es el sometimiento de Dios a las clases dominantes. Pero el sometimiento del ser humano es siempre el sometimiento a la voluntad de las clases dominantes. La sujeción de Dios y la sujeción del hombre son de hecho la misma sujeción en ambos casos.

En este sentido, la exigencia de igualdad es la exigencia de la opción por los pobres. Hay que poner en el centro a los discriminados, aunque siempre sean los más débiles. Por lo tanto, la

perfección de esta igualdad consiste en ponerse del lado de los discriminados, es decir, de los oprimidos.

Así que, si Dios se pone del lado de la perfección de la convivencia humana, debe ponerse del lado de los pobres y los oprimidos (los plebeyos y los despreciados en el lenguaje de Pablo). Pero esta es precisamente la racionalidad superior en relación con la racionalidad instrumental del mercado. Pero finalmente debe ser visto como racionalidad, no, digamos, como un juicio de valor, o incluso como un mandato de Dios, o como sentimentalismo. Una sociedad que se comporta de acuerdo con esto es mejor como convivencia humana, y por lo tanto es también más perfecta y perfeccionada. Puede haber paz.

Esta perfección del hombre siempre ha estado presente en nuestra historia. Por ejemplo, muy claramente en Francisco de Asís. Sin embargo, esta posición era ya bastante marginal desde el siglo III, aunque nunca desapareció del todo. Con Francisco de Asís volvió a ocupar una posición muy central.

Pero con la modernidad, es decir, sobre todo a partir del Renacimiento, primero con el gran levantamiento de las Guerras Campesinas en Alemania (1534/1535) con Thomas Müntzer y luego con la revuelta de los anabaptistas de Münster (1534-1535) -al mismo tiempo los correspondientes levantamientos en toda Europa- dieron lugar a concebir una nueva sociedad centrada en el destino de los pobres.

Pero la Reforma toma una dirección diferente, aunque Lutero también hace una clara crítica al capitalismo emergente al principio. Pero ya en el asedio de Münster las tropas auxiliares para el asedio proceden de los círculos de los reformados, aunque se marchan al poco tiempo. Las guerras campesinas todavía conocían el reino de Dios. En el levantamiento de Münster hablaron sobre todo del reino de la justicia que querían establecer. (Duchrow, 2007).

Estas nuevas insurgencias son derrotadas en casi todas partes y reprimidas cruelmente. En cambio, está surgiendo un nuevo individualismo. Si en las procesiones desde la Edad Media se decía *Redímenos, Señor*, después de la Reforma está escrito en todas las iglesias: Señor, *salva mi alma*. Esto encaja de maravilla con *"Ama a tu prójimo como a ti mismo"*. Ya no se trata de una comunidad frente a Dios, sin de muchos individuos.

La transformación de Dios en el dinero (y el mercado) y del hombre en *homo economicus*

Ahora el individuo surge como una sustancia individual. El individuo sólo es lo que es como individuo. El hecho de que tenga semejantes sólo se produce *a posteriori*, pero no está ya contenido en el concepto de individuo. Esta no es la concepción del individuo de las sociedades griegas o romanas. Adorno y Horkheimer, en su "Dialéctica de la Ilustración" (1944), identifican ambas cosas hasta un punto que me parece excesivo.

El individuo como sustancia individual se afirma tras las derrotas de los levantamientos campesinos por una nueva sociedad justa, y aparece por primera vez en nombre de la Reforma. El individuo es ahora una unidad autónoma. Este es entonces el paso definitivo hacia el individuo burgués moderno. Es la transición a una especie de instinto asesino. Incluso Lutero, cuando habla de esta razón del individuo, habla de la pura razón.

Con el individuo como unidad cerrada, el mercado y el dinero adquieren ahora su carácter mesiánico. Se convierten en los salvadores de la humanidad. Y con las tasas de crecimiento de un proceso de crecimiento sin fin viene la promesa de la omnipotencia del hombre. De ahí se desprende el llamado a la piedad del mercado. El mercado y la caridad se identifican entre sí. Esta piedad del mercado es al mismo tiempo piedad

del mercado y del dinero. La actividad del mercado se presenta como una cooperación en la obra de Dios. Pero lo más importante es la identificación del mercado y el amor al prójimo.

Ya no hay encarnación de Dios, sino que se sustituye por la encarnación del dinero, cuando el hombre se convierte en un individuo del mercado. En el mercado Dios se ha convertido en hombre, *homo economicus*. Así, el beneficio también se determina como participación en la infinidad de Dios. No es una recompensa al hombre por parte de Dios, sino el ser de Dios. El Dios que se ha convertido en dinero aparece como el Dios del hombre.

En lugar de que Dios se convierta en ser humano, Dios se convierte en dinero, que es al mismo tiempo un devenir del mercado. El mercado es ahora una máquina deshumanizadora. Así se convierte en el ser más elevado para el hombre. Pero al mismo tiempo es considerado como una máquina de producción de amor al prójimo.

En lugar de que Dios se convierta en hombre, Dios se convierte en dinero. Con esto sigue la perfección del resultado a través de las conquistas absolutas: las colonias, la naturaleza, los seres humanos, los esclavos (la mayor economía esclavista de la historia del mundo está fundada por la modernidad), la inteligencia artificial. Siempre es también el hombre que se convierte en *homo economicus*. Los griegos aún no tenían al individuo como *homo economicus*. Por lo tanto, tenían otro individuo.

Este *homo economicus* es el individuo que no parte sino de sí mismo y lo hace sin ningún egoísmo. Es simplemente la forma en la que es. Los Otros son simplemente objetos de explotación, o como en el caso de Nietzsche, objetos de la voluntad de poder. Aristóteles no puede ni siquiera imaginar tal inhumanidad, mientras que sí puede imaginar que hay seres humanos nacidos para la esclavitud. Pero no puede concebir al hombre como *homo economicus*. Es una inhumanidad absoluta. Por lo

tanto, Aristóteles distingue entre economía y crematística en relación con el individuo. El *chrematismo* lo condena en extremo. Pero es este *chrematismo* totalizado el que conduce al *homo economicus*. Para Aristóteles, sin embargo, la economía es el arte de administrar el hogar de una familia. Lo que Aristóteles condena en la crematística es su orientación exclusiva hacia el beneficio monetario. Esta es precisamente la condena del individuo que se forma con la modernidad y cuyo tipo ideal es el *homo economicus*. (Zúñiga, 2020).

Eso es la transformación de Dios en dinero y, por tanto, de la declaración de todos los valores o derechos humanos como asentamientos arbitrarios con los que la ciencia no tiene nada que ver. Frente a ellos sólo existe el cálculo de la utilidad como ciencia. En este sentido, Max Weber los llama juicios de valor. Lo que vale el otro ser humano lo indica simplemente el cálculo de las mercancías. Así, en general, se crea un instinto asesino.

Una vez que se ha adquirido este instinto, Auschwitz es realmente algo parecido a la caída de una piedra. Baumann, por su parte, ve el origen del Holocausto precisamente en la reducción del individuo a este *homo economicus*. (Baumann, 1991).

De esto se deduce entonces que no se puede tener dos amos, Dios y Mammón. Se trata de la encarnación de Dios de un lado y del otro lado la transformación de Dios en dinero. Y de ello se derivan dos sociedades fundamentalmente diferentes. La divinización del dinero y del mercado es, entre otras cosas, una de las medidas para eludir la encarnación de Dios.

La divinización del dinero fue entonces llevada a cabo teóricamente sobre todo por Hobbes, John Locke y Adam Smith. A ellos respondió Rousseau. Este no hace religión, no presenta ningún Dios. Hace un nuevo proyecto mesiánico. En el centro no está Dios, sino el ser humano. Después viene la Revolución Francesa. (Vergara, 2014, pp. 29-52).

La cuestión es si la encarnación de Dios no crea también un Dios terrenal, del que no se puede prescindir sin más, como ocurrió con la creación del dinero. Pero me parece que no es un Dios. Es la opción por los pobres, que Rousseau reintroduce. Esta es la esencia misma de la sociedad, si quiere tener una convivencia razonable. Si se suprime esta opción, la lucha de clases se desprende de lo anterior.

El hecho de que Dios se convierta en dinero conduce necesariamente a una lucha de clases desde arriba. Esta es la opción que ve Jesús cuando dice que no se puede servir a dos señores, a Dios y a Mammón.

La perfección trascendental

Me gustaría concluir este capítulo reuniendo algunos conceptos centrales para poder formular un resultado.

La igualdad del hombre y la mujer es la no discriminación mutua. Por lo tanto, las diversidades y diferencias se mantienen. En el pensamiento de los derechos humanos, la igualdad no es la negación de las diferencias. Es la no discriminación. Sólo por eso es posible abogar por un progreso en la igualdad y, en este sentido, abogar por un perfeccionamiento de la relación de las igualdades. Si se hace esto con la exigencia de igualdad para los seres humanos, se puede aspirar a la perfección. Formalizando esta perfección, se llega a que "ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer" (Gálatas 3,28)

Aquí la igualdad es perfecta mientras que las desigualdades siguen siendo las mismas. Lo mismo ocurre con la igualdad de las razas, de las culturas. En el estado de perfección, las discriminaciones se superan, pero las diferencias no cambian necesariamente por ello.

PARTE III

La rebelión en contra de la igualdad humana y la posible respuesta

CAPÍTULO 7

EL NEOLIBERALISMO CON SU LA LUCHA DE CLASES DESDE ARRIBA Y LA RESPUESTA POSIBLE

El neoliberalismo y su fe en la magia del mercado

Se puede resumir la posición neoliberal desnuda con las siguientes afirmaciones:

> Un liberal de derecha es quien está a favor de la libertad individual, pero que subordina todos los otros principios directivos de las relaciones sociales al principio de la economía de libre mercado. Los aspectos sociales y ecológicos en la aplicación de esta teoría son también mejor regulados por el mercado. Se necesita un Estado "delgado", básicamente para la política exterior y la defensa, como para la seguridad interna y las finanzas del Estado.

Con esto queda abolido el Estado social y el Estado de derecho, y el mercado es presentado como el principio fundamental de la sociedad humana. El mercado siempre tiene la razón, y el ser humano es para el mercado. Siempre lo mejor es aquello que se vende mejor. Es evidente que una realización completa de todo esto resultaría en una guerra total. Amenaza la propia sobrevivencia de la población y con eso también a la libertad individual.

Esta postura básica es el neoliberalismo, que en Alemania el AfD (Alternativa para Alemania), el nuevo partido de la extrema derecha comparte junto con todos los partidos del parlamento alemán, excepto el partido de izquierda, *Die Linke*.

Lo que distingue esta nueva derecha extrema de los otros representantes del neoliberalismo es su abierta demagogia, que moviliza sobre todo a personas sin mayor orientación política, pero que necesitan sentirse como ganadores y superiores, sin saber muy bien por qué y para qué, y aunque para ello deban agredir a otros. Eso se puede efectuar solamente en contra de quienes son más débiles o que se logra transformar en débiles. En el momento actual se trata de los refugiados y los islámicos. La persecución de los islámicos sustituye lo que antes era el antisemitismo. Una ideología como el neoliberalismo —o como antes era el fascismo— no se puede transformar en ideología dominante si no es por este tipo de demagogias. El interés de imponer el neoliberalismo, en cambio, viene de las cúpulas del poder económico, por tanto, de los poderes del mercado.

Pero aparece también otro problema. El neoliberalismo, sin duda, es un sucesor legítimo del fascismo de las décadas de los veinte a los cincuenta del siglo pasado. Pero su tendencia al totalitarismo es distinta. En el fascismo, la fuerza del movimiento y su dominación parten del Estado; por tanto, los sistemas totalitarios de este tiempo se vinculan con figuras que dominan el poder estatal: Mussolini, Hitler, Franco y, aunque de manera diferente, Stalin. Son figuras que desde el poder estatal controlan y dirigen la economía. Por lo tanto, son ellos los que son proclamados como infalibles. Con el neoliberalismo esto es diferente. El poder desde el cual nace su dirección totalitaria es el poder del mercado y, por tanto, los grupos de poder económico que se conforman. Pero no personifican el totalitarismo que está surgiendo. Lo promueve una instancia que es anónima. Es el mercado. Por tanto, la instancia infalible ya

no es una persona, sino este mercado mismo. Cualquier político se puede equivocar. Quien no se puede equivocar es ahora el mercado. El mercado es intocable, tiene una dinámica legítima infinita, es la privatización como referencia a la dignidad de los representantes del mercado en este nuestro mundo. El mercado es la instancia trascendental de este mundo y debe ser venerado como tal.

Si quitamos al mercado esta dignidad divina y lo tratamos simplemente como una institución que es uno de los instrumentos de la coordinación de la división social del trabajo, habría que preguntar cuáles son efectivamente las tendencias que este mercado produce. Tenemos que excluir el dogma central presente en las ideologías de divinización del mercado. Se trata de la tesis de que el mercado es guiado por una mano invisible, que posee una capacidad de autorregulación que no se puede equivocar y que establece un automatismo del mercado completamente benévolo con el resultado de que, cualquier intervención en el funcionamiento del mercado conduce a una situación muy inferior a lo que ocurriría dejando el mercado a sus propias tendencias. Habría que terminar con toda una magia que se imputa a este mercado.

El resultado es que hay que rehacer desde sus raíces la teoría del mercado. Puede reconocer el hecho de que hay ciertas autorregulaciones de los mercados, pero esta autorregulación funciona exclusivamente en los mercados parciales. Estos mercados pueden ver movidos por la oferta y la demanda, con sus tendencias a producir los correspondientes movimientos de precios. Sin embargo, cuando estos mercados parciales se juntan en un sistema de mercados o inclusive en la formación de un solo mercado mundial, a partir de estos muchos equilibrios parciales no se produce un solo equilibrio de todos sus elementos, sino que se produce la tendencia a desequilibrios macroeconómicos varios que pueden amenazar hasta la propia vida humana.

El problema de la teoría económica del mercado

Uno de los economistas que primero sacó la conclusión de que ahora es necesario elaborar una teoría del mercado sin ninguna afirmación dogmática que sostenga la existencia mágica de una tendencia al equilibrio es, sin duda, Karl Polanyi (Polanyi, 1989). Concluye, por eso, que el mercado solamente puede funcionar si hay una intervención sistemática en este mercado. Polanyi habla de un necesario *embedding* (lo que se puede traducir como *canalización*) del mercado en el conjunto de la sociedad. Polanyi considera que esta canalización del mercado tiene que sacar fuera del libre mercado tres grandes esferas de la sociedad económica: i) la política de salarios e ingresos, ii) la distribución y el uso de la tierra entre las personas e instituciones, y iii) la política financiera en general, con su tendencia a subordinar la producción de mercancías y la propia vida humana y su sometimiento a los cálculos financieros del sistema bancario. Llega a la tesis de que el propio mercado desenfrenado lleva a la destrucción de todo, como consecuencia de la propia ley del mercado. Se trata de lo que hoy vivimos como la tendencia hacia a la destrucción de nuestro propio mundo de vida. Es casi como lo que dice Soros: hoy el capitalismo solamente puede ser destruido por el capitalismo mismo.[16]

Los tres desequilibrios que destaca Polanyi son también los desequilibrios que resultan del análisis del mercado de Marx. Los

16 Otro autor que es interesante con respecto a la teoría de las intervenciones necesarias es Walter Eucken. Véase Walter Eucken, Die Grundlagen der Nationalökonomie, Fischer, Jena, 1940. Walter Eucken, Grundsätze der Wirtschaftspolitik, Francke, Bern [u. a.], 1952. Eucken fue clave para el método de intervenciones del mercado necesarias después de la Segunda Guerra Mundial. A partir de la década de los ochenta del siglo pasado casi no se le menciona más fue sistemáticamente olvidado.

primeros dos son desequilibrios que según Marx amenazan directamente la vida de la naturaleza y del trabajador:

> "Por tanto, la producción capitalista solo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador" (Marx, 1966, Tomo I, p. 424. He corregido la traducción según el original en alemán).

El tercero es el desequilibrio entre la producción y el sistema financiero, que Marx trata en el tomo III de *El capital*. Pero los desequilibrios que amenazan directamente la vida humana son el de la depredación de la naturaleza y la explotación del trabajo.

Marx, sin embargo, dejó de buscar una solución de este tipo por su proyecto de abolir al propio mercado. Por eso hay que vincular el análisis hoy con argumentos como los de Polanyi para llegar a una teoría del mercado que analice lo que hay que hacer con el mercado para que este deje de producir estos desequilibrios que Polanyi destaca, y deje de ser el peligro que amenaza destruir todo lo que la humanidad logró realizar, basándose incluso en el mismo mercado.

Se trata de analizar de qué manera el mercado produce y reproduce constantemente estos tres desequilibrios macroeconómicos en el caso de dejarlo operar sin intervenciones, es decir, desenfrenado. Además, hace falta analizar las varias posibilidades de enfrentar estos desequilibrios macroeconómicos y con qué criterios se debe escoger entre las distintas posibilidades.

De esta manera, el mito sobre la magia del mercado infalible, con sus tendencias igualmente mágicas hacia el equilibrio, debe ser sustituido por un análisis serio de las tendencias hacia los desequilibrios macroeconómicos y las políticas necesarias para mitigarlos o superarlos.

Los desequilibrios macroeconómicos

Vamos a desarrollar ahora en tres puntos breves el esta do actualmente visible de estos desequilibrios macroeconómicos. Estoy resumiendo lo que Polanyi destaca en sus varios escritos:

1. *La política de salarios e ingresos.* En este campo las tendencias son las siguientes: desde la década de los se tenta del siglo pasado, una tendencia hacia la disminución constante de los salarios y otros ingresos del trabajo, o por lo menos su estancamiento completo, con pocas excepciones. A la vez, ocurre un deterioro de los salarios en el sentido de prevalecer cada vez más los contratos a corto plazo, el pago por debajo del salario mínimo prescrito. En general, ya casi la mitad de la fuerza de trabajo total existe en condiciones de precariedad. En vez de flexibilizar el capital y el mercado, se flexibiliza la fuerza de trabajo humana para que el capital pueda llevar a cabo, sin flexibilidad alguna, su propia lucha de clases desde arriba. Todo esto se justifica en buena parte con argumentos esotéricos y mágicos de matemática complicada, que muchas veces no tienen otro sentido que convencer al público de que no sabe nada de economía.

2. *La distribución y el uso de la tierra entre las personas e instituciones.* Dado el hecho de que cada vez es más obvio que la vida humana depende de un uso racional de la tierra y que este uso tiene que estar sometido a criterios que protejan la vida humana en casi todas sus dimensiones, hace inevitable un régimen adecuado del uso de la tierra. Para ser racional este régimen, no debe responder ilimitadamente al cálculo de la maximización de las ganancias, que conduce el uso de los medios de vivir por la pura irracionalidad. El uso de la tierra es precisamente uno de los grandes testigos de la irracionalidad que puede provocar la maximización de las ganancias. Por eso los criterios del mercado deben

ser sumamente reducidos en este campo. Esto incluye una política eficaz del control de los arriendos.

3. *La política financiera en general con su tendencia a subordinar la producción de mercancías y la propia vida humana y su sometimiento a los cálculos financieros del sistema bancario.* El dominio de la política financiera del sistema bancario se ejerce especialmente por el uso y abuso del crédito. Sobre todo, con las crisis económicas se producen masivamente crisis por la imposibilidad de pagar créditos pendientes, tanto de la propia población como en las relaciones internacionales entre los países. Poblaciones enteras pierden sus casas y son botadas a la calle, para guarecerse donde sea. Algo parecido pasa entre los países. El cobro de deudas impagables da el derecho a la banca de pillar países enteros y los transforma en colonias de hecho de los países acreedores. En los últimos años presenciamos un claro ejemplo de esto con la transformación de Grecia en colonia de Alemania y de la Comunidad Europea. Pero lo mismo les pasó a muchos otros países, aunque no siempre con el mismo extremismo como ha sido la reducción de Grecia a ser colonia. Se destruyó una buena parte del sistema de salud de Grecia y del sistema de rentas.

Una Europa orgullosa de haber abolido la pena capital la abolió solamente para la acción del sistema jurídico. En cambio, los ministros de Hacienda y los directores de los bancos centrales sí la pueden aplicar sin restricciones al imponer severas políticas de austeridad y lo hacen sin remordimiento alguno. El ministro alemán de Hacienda obligó a Grecia, con su larga lista de condiciones, a recibir alguna ayuda financiera para luego pagarla a la banca alemana o a otros bancos extranjeros, obligando a Grecia a declarar lícito abrir los supermercados el domingo. En Alemania trató de implementar lo mismo, pero no lo logró frente a la resistencia de los sindicatos y las iglesias. En Grecia no hay resistencia, todo está colonizado. Este ministro alemán, sin embargo, es demócrata-cristiano. Pero desde

hace tiempo han transformado al cristianismo en una religión del mercado, que celebra el dios-mercado.

Una adaptación al dios-mercado parecida es la adaptación del propio padrenuestro. Este padrenuestro dice: "Perdónanos nuestras deudas como nosotros perdonamos a nuestros deudores". Esto es obviamente incompatible con el neoliberalismo. Desde la década de los setenta del siglo pasado se ha adaptado al dios-dinero y se ha falsificado este texto. Dice entonces ahora: "Perdónanos nuestras ofensas como nosotros perdonamos a aquellos que nos ofenden". Ahora el texto es una parte auténtica de la religión del mercado con su dios-mercado. Hemos citado con anterioridad a Hayek, cuando con entusiasmo integra el propio padrenuestro en su teología del dios-mercado[17]. Es ahora el neoliberalismo, con su religión del mercado, que determina lo que es la verdad del cristianismo. Algo parecido se intenta hacer con todas las religiones.

4. José Luis Coraggio (Coraggio, 2012, pp. 47-82) propone un cuarto punto, que hoy se ha vuelto básico, aunque todavía no era muy visible en el tiempo de Polanyi. Se trata de sacar el conocimiento y la información del mecanismo del mercado para poder democratizar el uso de los descubrimientos tecnológicos y la formación de la opinión pública. Hoy no hay duda de que la forma de definir la libertad de prensa es a la vez una forma de limitar y hasta de hacer desaparecer la libertad de opinión. Pero la libertad de prensa no es derecho humano, sino simplemente un derecho del mercado. El derecho humano correspondiente es la libertad de opinión. Se trata, por tanto, de asegurar la libertad de

17 No sorprende que estos cristianos, aunque católicos, hablan más bien de los muchos errores del actual papa Francisco. Al enfrentar este papa, no hablan jamás de su infalibilidad. Infalible es un papa solamente si pone en el centro de la fe la infalibilidad del mercado. Parece que siempre hace falta la infalibilidad de alguien.

opinión formulando de una manera nueva —y más democrática— la libertad de prensa.

Hemos tratado cuatro puntos clave para ver las cuatro mayores tendencias macroeconómicas hacia las crisis socioeconómicas y ecológicas. Hoy, cualquier teoría del mercado razonable tendría que tratar estas tendencias y enfocarlas realmente como tales, y no como un montón de problemas sin interconexión. Además, hay algo visible que las une: el hecho de que, en conjunto, atestiguan una amplia lucha de clases desde arriba, que une a las clases dominantes a través del mercado. Se trata de un tipo de lucha de clases que empezó a desarrollarse a partir de Hobbes y adquiere un criterio común con Adam Smith, cuando desarrolla su teoría según la cual el mercado es un conjunto de muchos mercados unidos por una mano invisible, que le da al mercado una tendencia al equilibrio y con eso mismo una fuerza de autorregulación que le otorga al mercado un carácter de automatismo de confianza absoluta. Sostener que el mercado real es precisamente eso significa poner al mercado más allá de cualquier crítica pensable. Adquiere una validez absoluta, que le da el derecho absoluto de actuar en cualquier sentido que se puede imaginar sin ninguna posibilidad de criticar a este mercado en nombre de ninguna ética e igualmente tampoco de cualquier argumentación humanista o de alguna sabiduría humana de cualquier tipo. La lucha de clase se transforma en una guerra total sin ningún límite. Por eso para las clases en contra de las cuales se dirige esta lucha de clases desde arriba se transforma en una amenaza constante en contra de su vida. Aunque haya períodos en los cuales se alivia la situación de las clases perseguidas, la amenaza siempre se forma de nuevo y vuelve a buscar sus objetivos. Desde el inicio de la estrategia de globalización en la década de los ochenta ha

vuelto de nuevo esta lucha de clases desde arriba. Subvierte cada vez más la propia democracia.

La lucha de clases desde arriba

Hoy no puede haber ninguna duda de que esta lucha de clases desde arriba ha sido ganada por los poderes del mercado, es decir, por las clases dominantes. Ha subvertido la propia democracia, que de hecho ha sido comprada. Las elecciones son compradas por el financiamiento por parte de aquellos poderes que efectúan la lucha de clases desde arriba. Los representantes del pueblo en los parlamentos son comprados por los grupos de cabildeo que vienen de estos mismos poderes. Los medios de comunicación son comprados por estos mismos grupos para producir una publicidad a favor de estos mismos grupos. La libertad de prensa ha sustituido casi completamente la libertad de opinión. En gran parte, hoy la libertad de prensa se ha transformado en un poderoso instrumento para eliminar la libertad de opinión. Hoy en día, en las elecciones de cualquier país, la casi totalidad de los medios de comunicación están de un solo lado, y este lado es el lado político del gran capital, que está haciendo su lucha de clases. Inclusive los medios de comunicación públicos, que tienen la obligación de mantener una neutralidad frente a las alternativas por elegir, están normalmente del lado del gran poder que hace su lucha de clase y lo acompañan.

Una concentración tal del poder económico del mercado, que a la vez domina el poder político, necesita una referencia simbólica única, que solamente puede ser el mercado mismo. Por eso el mercado desarrolla una religión del mercado que hoy es más poderosa que nunca. Como tal, la magia del mercado con su mano invisible, su tendencia al equilibrio, su fuerza autorreguladora y su automatismo es propagada día y noche

en los medios de comunicación. Cualquier decisión se transforma en una decisión religiosa. Incluso las decisiones como la privatización de una autopista se imponen en nombre de esta religión, y es blasfemia no apoyarla. Hasta las constituciones son cambiadas para abrir paso a esta religión del mercado. Cualquier partido político que no acepta esta religión del mercado es marginado y cada vez más es denunciado como una fuerza extremista.

También cualquier religión tradicional o nueva enseguida es enfrentada con la exigencia de asumir esta religión del mercado como su centro. Esto llevó en la década de los setenta y ochenta a grandes persecuciones religiosas en América Latina, que desembocaron en decenas de miles de muertos de cristianos que apoyaron la teología de liberación. Los medios de comunicación apenas informaron sobre estos hechos, a pesar de que entre las víctimas se encontraban inclusive tres obispos, muchos sacerdotes y varias monjas violadas. Uno de estos obispos asesinados fue hace algunos años declarado santo por el actual papa Francisco. Pero muy pocos medios de comunicación informan sobre los hechos que se desarrollan detrás de escena. Prefieren informarnos más bien sobre las barbaridades de Al Qaeda y del IS. Sin embargo, estas matanzas en América Latina han sido parte de la lucha de clases desde arriba, que es apoyada por nuestros principales medios de comunicación. Por tanto, no informan. Pero se trata de barbaridades perfectamente comparables con las barbaridades de Al Qaeda o del IS.

De esta manera, aparece la gran tarea de enfrentar esta lucha de clases desde arriba en todos sus niveles. Por tanto, esta respuesta no se puede limitar a una simple lucha de clases desde abajo. El primer problema por solucionar es la recuperación de la democracia compra da por el gran poder económico y solucionar este problema abrumador en el grado de las efectivas posibilidades. Se trata especialmente de romper los grandes

monopolios de los medios de comunicación, pero también su apertura para llegar a una situación en la cual ningún medio de comunicación pueda comprar a otros medios, eso dentro de límites por discutir. Por otro lado, debe haber un control eficiente de los grupos de cabildeo y sus intentos de corromper el poder político. Iguales límites hacen falta para el financiamiento de los partidos políticos y de las campañas electorales. Igualmente hace falta la prohibición, o por lo menos limitación, de la contratación de expolíticos en las grandes empresas. Hay una corrupción cada vez mayor de los políticos de parte de la gran empresa.

Sin estas medidas de la democratización de las relaciones entre mercado y democracia es casi imposible enfrentar las tendencias del mercado hacia los desequilibrios macroeconómicos comentados y la correspondiente lucha de clases desde arriba. Hay un núcleo de corrupción que bloquea una gran parte de las actividades necesarias para canalizar el mercado y asegurar que no pueda seguir bloqueando las medidas correspondientes. Hace falta siempre recordar que, si no se logra esto, los grandes logros de la historia moderna no resultan más que una supernova, que se transforma al fin en un hoyo negro que lo devora todo.

La respuesta a la lucha de clases desde arriba: la democratización de la democracia

Pero ninguno de estos dos polos podrá aniquilar al otro. Sin embargo, lo que debemos procurar es que el polo de lo humano sea el polo determinante. Esto significa que, en última instancia, debe estar siempre presente y no debe ser simplemente anulado por la lucha de clases desde arriba. La democracia actual ha sido capturada casi completamente por la lucha de clases desde arriba. Está corrompida en todo el mundo. Por lo

tanto, se puede condenar la democracia de cualquier adversario, como se está haciendo hoy con Putin, que supuestamente no es democrático. Pero si Putin no es democrático, tampoco lo es el presidente de Estados Unidos y, desde luego, la Unión Europea. Y si la toma de posesión de Crimea por parte de Rusia es simplemente una anexión y no se basa en un proceso democrático en la propia Crimea, entonces también Estados Unidos debería dejar de ser reconocida como independiente y buscar refugio con la Reina de Inglaterra de nuevo. Porque si Crimea se separó de Ucrania incumpliendo la ley, se deduce que Estados Unidos también se separó de Inglaterra incumpliendo la ley. Nuestra prensa es tan poco democrática que ni siquiera se atreve a decir y escribir esto; y por eso, esencialmente, todos los órganos de gobierno dicen lo mismo (Acosta, 2020).

Noam Chomsky dijo una vez hace mucho tiempo: "Que la prensa soviética hable con una sola voz en todas las decisiones políticas importantes es fácil de entender. Lo que es más difícil de entender es que lo mismo ocurriera en los Estados Unidos". Nuestra prensa, por supuesto, tampoco da respuesta a tal pregunta. ¿Por qué, de hecho, todas nuestras voces de la prensa dicen lo mismo sobre Crimea? La separación de Crimea de Ucrania fue democráticamente impecable, se produjo sobre la base de un plebiscito. ¿Qué más quisiera la gente hoy en día en Escocia o en Cataluña? ¿Y qué más querían cuando descolonizaron Sudamérica de España a principios del siglo XIX?

Claro, está el problema de Navalny, y se imponen sanciones a Rusia. ¿Pero no deberían Inglaterra y Estados Unidos ser amenazados con sanciones por su persecución contra Julian Assange? ¿Qué es peor para la democracia, Navalny o Assange? Para nuestra corrupta democracia, por supuesto, Assange es infinitamente peor para la democracia. ¿Y por qué? Porque hemos declarado a Putin nuestro enemigo absoluto. Todo Occidente ha declarado a Putin y a Rusia como el enemigo absoluto, junto

con China. Las sanciones se justifican con pretextos, pero en realidad se hacen simplemente porque ahora para Alemania el enemigo hereditario ya no es Francia, sino que hoy es Rusia.

Alemania ha perdido dos guerras contra Rusia. Ahora, por fin, se quiere ganar una tercera, pero junto con Inglaterra y Estados Unidos, que ahora también tienen a Rusia como enemigo hereditario. El único problema es que el pueblo alemán no quiere esto. Se dice entonces de ellos: no entienden lo que es la democracia. Pero luego explican que nuestro problema es la democracia en Rusia. Por lo tanto, debemos "democratizar" Alemania hasta que la población alemana sienta también que nuestro enemigo hereditario es Rusia y que incluso debemos democratizar posiblemente Rusia mediante una nueva guerra.

Tengo grandes dudas sobre la declaración de culpabilidad contra Putin. En primer lugar, una duda general expresada por un gran sabio en el pasado: si todos acusan a un acusado de la misma manera, debe ser liberado inmediatamente, porque lo más probable es que sea inocente. Me gustaría citar a René Girard al respecto:

> "No puedo menos de mencionar aquí un principio talmúdico que citan con frecuencia los exegetas de inspiración judía como Emmanuel Lévinas o André Neher y que ellos califican de "bien conocido". Según este principio, todo acusado que consigue tener en su contra la unanimidad de los jueces tiene que ser liberado inmediatamente. ¡La unanimidad acusadora es sospechosa en cuanto tal! ¡Sugiere la inocencia del acusado!" (Girard, 1982, p. 482).

Pero luego hay dudas específicas. Putin es un político muy hábil. Si Putin estuviera preparando un ataque con veneno contra Navalny, diría yo con casi absoluta certeza que nunca utilizaría el veneno ruso Novichok. Sabría inmediatamente que este veneno, si se encuentra, permitiría una campaña mundial

contra Putin que llevaría a una condena absoluta y total sin siquiera una pizca de prueba. Pero, en realidad, este veneno, aunque de origen ruso, es ampliamente conocido o accesible entre las agencias de inteligencia u otras figuras influyentes. Pero del mismo modo, Putin nunca habría permitido que Navalny fuera llevado a un país extranjero como Alemania para recibir tratamiento. Pero hay algo más que me preocupa. La noticia decía que los médicos que trataban a Navalny en el hospital de Berlín no eran médicos del hospital, sino médicos de la Bundeswehr, es decir del aparato militar, que fueron llevados allí específicamente para ese fin. Al parecer, ninguno de estos temas se discutió en nuestra prensa. En consecuencia, sigo con grandes dudas.

Es evidente que no nos queda mucho del Estado de Derecho. Tenemos a E.E.U.U., y aplica sanciones cuando hay algún conflicto. Estas sanciones se usan muchas veces para producir hambrunas en el país sancionado. Así es como crearon situaciones de hambruna extrema en Venezuela y Siria, con muchos muertos. Se trata de verdaderas masacres, que muy pocos denuncian. El gobierno de los E.E.U.U. no tiene nada que ver con las leyes, es simplemente el suplente del futuro juez mundial apocalíptico. Pero parece que eso es todo lo que necesitamos. Lo que se quiere es que nuestra población se dé cuenta por fin de que la misma democracia exige todo esto. Al menos eso es lo que dicen los gobernantes que compraron nuestra democracia, es decir, nuestros grandes capitalistas. Por lo tanto, la verdadera voluntad democrática actual es la voluntad de los grandes capitales. La señora Merkel lo ha tenido claro desde el principio. Está, como ella misma ha dicho y como la mayoría de la gente sabe, haciendo una democracia conforme al mercado: así tenemos lo que más necesitamos: un nuevo enemigo hereditario. Pero entonces podemos ocultar fácilmente la corrupción de nuestra democracia. Y esa es la cuestión.

Pero no sólo el Estado de Derecho se ha corrompido en gran medida. La concepción de la propia realidad se hunde. Las *fake news* (noticias falsas) se están convirtiendo en algo común y legítimo y no se está haciendo ningún esfuerzo para contrarrestarlas. Se han convertido en parte de lo que es. (Molina, 2020).

Para nosotros, se trata más bien de limitar al menos este tipo de pseudo democracia al servicio de la lucha de clases desde arriba. Pero ya no se trata solamente de contestar con una lucha de clases desde abajo. Se trata de hacer posible de nuevo una democracia que supere la compra de nuestra democracia por parte del gran capital y que dé la mayor posibilidad posible a nuestra democracia de permitir la libre expresión de opiniones. Esto incluiría recuperar por fin la libertad de expresión en los medios de comunicación con la clara conciencia de que la libertad de prensa es un derecho del mercado y no un derecho humano. El derecho humano correspondiente es la libertad de expresión, que hoy se ha suprimido en gran medida con la ayuda de un abuso de la libertad de prensa.

Debemos recuperar la realidad objetiva, que se ha perdido en gran medida. Pero esto significa volver a revelar por fin quién está saqueando al otro y quién es realmente esta población saqueada. En el lenguaje de Jesús se trata de ponerse del lado de los pobres. Pablo lo expresa así: "los plebeyos y los despreciados" (1 Corintios 1,28). La realidad sólo se puede encontrar si partimos de estos plebeyos y despreciados y buscamos una solución a partir de ellos. Para ello, también hay que ganarse a toda la izquierda.

Pero se trata de un nuevo tipo de lucha por la libertad. Es la libertad frente al mercado y el dinero. Lo que predica el neoliberalismo es la esclavitud de las personas al mercado y al dinero y sus legalidades respectivas. Ahora que la democratización ha hecho posible cierta libertad frente al Estado, necesitamos libertad frente al mercado. No se trata de sustituir el mercado por el

Estado, sino de lograr libertad frente a ambos. En este sentido, no se trata de oponerse a la lucha de clases desde arriba y a su destrucción de la democracia solamente con una nueva lucha de clases desde abajo, sino de luchar para que la democracia vuelva a ser democrática y se libere de la dominación de la lucha de clases desde arriba. Estos son sólo algunos indicios de lo que se supone necesario para resistir a la lucha de clases desde arriba.

El cambio necesario de la sociedad actual

El análisis presentado solo indica la dirección de un cambio necesario del enfoque del mercado y de las necesarias intervenciones en el mercado. Hacer este cambio es ya inevitable.

Sin embargo, tenemos que ver también que los cambios en nuestra visión del mundo son necesarios para que este cambio necesario sea aceptado. El hecho de que sea necesario no es suficiente. Estamos en un viaje al suicidio. Tenemos que recuperar el rechazo al suicidio y descubrir de nuevo que el sentido de la vida es vivirla. Pero vivirla de una manera que todos puedan hacerlo también.

CAPÍTULO 8

LA PERFECCIÓN HUMANA QUE RESULTA DE LAS CIENCIAS EMPÍRICAS Y LOS DERECHOS HUMANOS

Quiero ahora interpretar lo que podrían significar los conceptos de perfección del ser humano como observador ideal y como participante omnisciente o casi omnisciente en los mecanismos de funcionamiento de la sociedad. La primera vez que aparece el observador ideal es en la época de la Revolución francesa. El participante omnisciente aparece recién desde fines del siglo XIX.

Se trata de una capacidad humana de observar el mundo empírico dado, o de una capacidad del ser humano como participante de los mecanismos de funcionamiento, para informarse sobre lo que es la acción de todos los otros actores y circunstancias. Los conceptos de perfección llevan en forma teórica estas capacidades hasta la imaginación de su desarrollo absolutamente perfecto. En vez del observador común se supone ahora un observador perfecto y, en vez de un mecanismo de funcionamiento común, un mecanismo de funcionamiento también perfecto. La razón para esto es muy simple: no es más que para poder juzgar según unos criterios formalmente racionales la observación o la acción frente a la realidad. La observación o la

acción reales aparecen entonces en el juicio como una desviación de una perfección conceptual.

Normalmente se justifica esta creación de conceptos de perfección por razones didácticas o heurísticas. Pero, de hecho, forman parte integral de las teorías correspondientes. Esto es bien obvio en el caso de los conceptos de perfección referentes a los mecanismos de funcionamiento. En este caso no se pueden formular teorías sin recurrir a tales conceptos de funcionamiento. Esto es bien obvio, por ejemplo, en el caso de las teorías de la competencia o de la planificación. Necesitan conceptos de perfección para formular el núcleo de las teorías correspondientes, conceptos de competencia perfecta o de planificación perfecta.

Cuando estudié economía en Alemania, en los primeros semestres teníamos que estudiar la teoría de la competencia perfecta, con su concepto central del actor omnisciente. Yo le pregunté al profesor enseguida cómo era la relación de este supuesto con la concepción teológica del Dios omnisciente. No quiso ni admitir que eso fuese un problema, y se limitó a contestar que, en la teoría económica, se trataba de un asunto puramente heurístico o también didáctico o de ilustración. Sin embargo, una respuesta como esta no puede sustituir la discusión necesaria. El parecido es bien obvio entre el Dios omnisciente de la Edad Media formulado a partir de la filosofía aristotélica y el actor omnisciente de la competencia perfecta. Esto no vale necesariamente para otros conceptos teológicos. No vale, por ejemplo, para el Dios Yahveh de la tradición judía. También el Dios como observador perfecto de Wittgenstein no tiene nada que ver con el Dios Yahveh, pero es fácilmente combinable con el Dios aristotélico de la Edad Media. Tampoco tiene nada que ver con Júpiter o Zeus.

Tenemos una situación muy cercana a la que describe Feuerbach. Como citamos anteriormente, Feuerbach dice que el ser humano crea a Dios según su imagen. Y si su imagen es la

del observador, el Dios que se crea es un observador perfecto. Y, si es la imagen de un integrante de un mecanismo de funcionamiento, su Dios es la imagen correspondiente, pensado como integrante de un mecanismo de funcionamiento perfecto. Es un proceso en el cual Dios se hace hombre, es decir, ser humano, que se ubica a sí mismo en el lugar del Dios anterior. Pero lo hace presentándose como un concepto de perfección de sí mismo. Efectivamente, el paso de Dios al hombre como ser humano se ubica aquí en el interior del surgimiento de la propia ciencia moderna. Pero es un determinado Dios que, en este caso, precisamente no es Yahveh.

La invisibilidad de los derechos humanos

Llama la atención que precisamente en todo lo que tiene que ver con los mecanismos de funcionamiento no aparece ninguna referencia a derechos humanos. Los conceptos del observador perfecto desembocan igualmente en la negativa total de algo como los derechos humanos. Los conceptos de perfección ven de la misma manera la perfección del crimen como la perfección de la cooperación entre todos. No descubren ninguna diferencia entre un asesinato y la caída de una piedra.

Esto no significa que no contengan ninguna ética. Sin la concepción de una ética que además pueda ser una ética muy exigente, no se puede concebir ningún mecanismo de funcionamiento y menos su perfección. Pero se trata de éticas muy determinadas. Se trata de éticas necesarias para el funcionamiento de estos mecanismos, éticas funcionales. Podemos ver esto con el ejemplo del mercado. Hay determinados valores éticos que hacen falta respetar para que el propio mercado funcione y sea efectivamente un mercado. No se debe robar, tampoco se debe engañar o estafar. No se debe mentir; hay que cumplir con lo que se ha prometido en el contrato de compra

y venta. Se debe reconocer que la propiedad solamente puede pasar de uno al otro por un contrato de compra-venta y no, por medio de un asalto, una estafa o un asesinato.

Todos estos valores éticos deben ser cumplidos en un determinado grado para que el mercado no colapse. Max Weber habla, en relación con esta ética necesaria, de la "ética del mercado". De lo anterior sigue que la exigencia del funcionamiento del mercado es siempre y necesariamente la exigencia del cumplimiento de esta ética. Cuando la teoría económica insiste en que es imposible abolir el mercado, entonces esta teoría a la vez insiste en el reconocimiento de la ética del mercado. Tampoco hay en este campo ninguna acción sin ética. Es afirmar la vigencia de una ética por medio de juicios de hecho. Esto vale de manera correspondiente para cualquier teoría de la planificación o de la firma.

Algo parecido vale para todos los otros mecanismos de funcionamiento. Vale igualmente para lo que se llama la ética del discurso. Para que el diálogo con los discursos sea posible, hay que tener una ética del discurso. Hemos visto como la teoría de Apel (Hinkelammert, 1993) construye la situación perfecta de un discurso. Siempre vale que estos mecanismos de funcionamiento contengan éticas irrenunciables y necesarias.

En este campo de los mecanismos de funcionamiento, es imposible una separación entre valores y hechos. El hecho de tener que ver con un mecanismo de funcionamiento implica que, a la vez, uno se relaciona con hechos y valores intrínsecamente unidos. También para el observador perfecto vale que, cuando observa un mecanismo de funcionamiento, observa a la vez toda una ética vinculada con este. En general vale que estos mecanismos de funcionamiento no son visibles, pero el observador perfecto los ve en el sentido de que tiene que concluir como observador perfecto su existencia.

Voy a dar un ejemplo. Se puede ver una fábrica. Sin embargo, una empresa no se ve, porque como empresa se trata de un mecanismo de funcionamiento. Este no se ve, pero se sabe que la fábrica no existiría sin formar parte de una empresa. Se trata de lo que Hegel llama el espíritu objetivo. Al ver la fábrica, la vemos siempre también como lugar en el cual opera una empresa. No vemos la existencia de la empresa, pero, al ver la fábrica, llegamos a la conclusión de su existencia como empresa. Algo parecido vale también cuando se observa un asesinato. Se ve al cuerpo del ser humano asesinado, no su interior vivo, que muchos llaman el alma. En el caso del asesinato vemos que se da muerte a este interior vivo, y el observador perfecto de Wittgenstein igualmente lo ve. Y esta es la base de la diferencia entre un asesinato y una piedra que cae. Es innegable. Tampoco el dinero se ve. Se ve solamente el billete con aspecto de dinero. Pero, si es dinero o no, no se ve. Pero se ven los comportamientos y las reacciones de otros hacia ese pedazo de papel y se concluye si es dinero o no. Pero esta reflexión es parte de la observación, sobre todo si es una observación perfecta. Sin embargo, Wittgenstein en su conferencia sobre la ética no lo menciona.

El entierro de los derechos humanos en nombre de las ciencias empíricas

Sin embargo, ninguno de los valores implícitos de los mecanismos de funcionamiento son derechos humanos. Si aquellos que hacen funcionar efectivamente a los mecanismos de funcionamiento no tienen para comer, nada puede funcionar. Si los salarios son de hambre ex trema, no funciona el mecanismo de funcionamiento. En este caso, el propio mecanismo exige una mejora. Pero no se pone de lado de ningún derecho humano, sino que refleja exclusivamente las necesidades de su funcionamiento.

Hay un caso llamativo. En la segunda mitad del siglo XVIII, fueron los propios militares ingleses quienes exigieron mejores salarios para los obreros. Como eran también reclutas para el ejército, resultó que, como consecuencia de los salarios de hambre que recibían, apenas podían caminar como soldados hasta el lugar de la batalla. Para que pudieran llegar fuertes a las batallas, necesitaban mejores salarios y mejor alimentación. No era para que vivieran mejor, sino para que tuvieran la fuerza suficiente para poder morir en las batallas de los militares.

Después vino la reivindicación de los derechos humanos, que apoyaron la capacidad de vida de los obreros y de otros, no para morir, sino para vivir. Ahora se trataba de derechos humanos. Pero las teorías que se refieren a los mecanismos de funcionamiento normalmente no se preocuparon de tales derechos humanos. Inclusive negaron estos derechos humanos abiertamente, como lo hacen los neoliberales hoy. El fundador de este neoliberalismo, Ludwig von Mises, ha sido muy extremo al respecto. Dice:

> "Se parte siempre de un error grave, pero muy extendido: el de que la naturaleza concedió a cada uno ciertos derechos inalienables, por el solo derecho de haber nacido.... La tesis es, de cabo a rabo, falsa y errónea. (Mises, 2011, pp. 78-79).

Este rechazo a los derechos humanos es bastante general[18]. Es tan general como lo es la aceptación del neoliberalismo y su política. Siguen de esta manera la tradición del fascismo anterior. El fundador de la Falange Española decía en la década de

18 Hayek decía: "Al igual que los ancestros que habitaban cavernas, el hombre contemporáneo debe aceptar el control demográfico tradicional: hambrunas, pestes, mortalidad infantil, etcétera". Friedrich Hayek, Revista Realidad, Santiago, n.º 24, año 2, 1981, p. 172. Otro observador perfecto.

los veinte del siglo pasado: "Cuando escucho la palabra *humanidad* tengo ganas de sacar la pistola".

Habla un lenguaje más bien apasionado. Pero von Mises dice lo mismo en la cita anterior, aunque ahora habla el lenguaje de los burócratas, sean burócratas de las burocracias privadas de la gran empresa o burócratas del Estado.

La inmortalidad del ser humano: la nueva meta de las ciencias empíricas y del Silicon Valley

Sin embargo, la respuesta es más bien una gran celebración de los logros actuales y posibles para el futuro desarrollo tecnológico. A los problemas actuales, sean de derechos humanos o de las crisis ecológicas (que incluyen la crisis del clima), estamos respondiendo no en este campo, sino con teléfonos nuevos y cada vez mejores, que realmente son cada vez más sofisticados. Pero no solamente con teléfonos. También con perspectivas cada vez más abrumadoras del futuro desarrollo tecnológico y sus consecuencias para una vida humana que se promete cada vez como mejor. Hasta se promete la inmortalidad. Quiero mostrar unas referencias sobre esto.

Primero, quiero citar un artículo de un semanario alemán muy reconocido llamado *Die Zeit*. Se trata de un artículo de Mils Markwardt con un título largo:

> "Inmortalidad: Silicon y los soviéticos. Google y Amazon descubren la inmortalidad. El Valley-Capitalismo muestra sorprendentes paralelos con el pensamiento comunista, cuyos textos correspondientes ya tienen cien años"[19].

19 Die Zeit, en línea, 8 de abril de 2018. Este artículo viene de la revista alemana Philosophie Magazin, n.º 03, 2018.

El artículo llega a la siguiente constatación:

> Qué éxitos logra el Silicon Valley en su lucha contra la muerte se van a ver con cada sometimiento voluntario, que se profundiza con cualquier paquete de datos de iPhone, perfil de Facebook o Fitness Tracker, que las empresas "tech" pueden hacer ver ya hoy en día. Como respuesta, cada *user* (consumidor) del Silicon Valley recibe al fin aquello que nuestro Occidente cansado apenas hoy todavía produce: un cuento radical del progreso.

Ahora vienen los físicos del Silicon Valley para prometer que vamos a llegar a la meta de la inmortalidad humana. Evidentemente se trata de una gran ilusión trascendental, otro asalto a lo imposible.

Pero hay otro físico estadounidense anterior que escribió un libro en este mismo sentido. Su autor es Frank J. Tipler, y el título: *The Physics of Immortality* [*La física de la inmortalidad*], Doubleday, Nueva York, 1994. Escribe con la colaboración del teólogo alemán Wolfhart Pannenberg, del cual cita su libro *Theologie und Reich Gottes* [*Teología y Reino de Dios*], Mohn, Gütersloh, 1971.

El texto del libro termina con las siguientes palabras:

> La teoría del punto Omega ha hecho de conceptos claves de la tradición judía-cristiana-islámica conceptos de la física moderna. La teología no es otra cosa que cosmología física, que se basa en el supuesto de que la vida de por sí es inmortal [...]. La ciencia ahora puede dar frente a la muerte exactamente el mismo consuelo como antes la religión. La religión ahora es parte de la ciencia.

Tipler es profesor de física matemática en la Universidad Tulane de Nueva Orleans. Se especializa en cosmología, teoría de la relatividad general, física de partículas y teoría de la complejidad.

Parece que la ciencia empírica desemboca en la religión. Tenemos aquí, en términos de la ciencia empírica, un caso magistral de la ilusión transcendental. Siempre se trata de acercarse con pasos finitos a una meta infinitamente lejos. Por eso se trata de algo místico, frente al cual parece imposible argumentar.

> Toda la argumentación de Tipler es pura afirmación vacía, sin ninguna argumentación válida. No es más que ilusión transcendental, que también, en este caso, es tan dañina como en los casos mencionados anteriormente. Se nota que estas ilusiones pasan por todas las ciencias empíricas. Todas avanzan en su marcha, y avanzan con pasos finitos para alcanzar una meta infinitamente lejana.

Se nota, entonces, que el problema de la ilusión transcendental es un problema de toda la modernidad en todas sus expresiones específicas. Es el problema de la utopía cuando se refiere a imposibilidades, suponiéndolas posibles.

Con tales metas infinitas nos podemos tranquilizar fácilmente en cuanto al cambio del clima y otras crisis que nos amenazan, sean ecológicas o sociales. Parece que el demonio de Laplace, el observador perfecto de Wittgenstein y el juez Hércules de Habermas merecen toda nuestra confianza. El cielo de las ciencias empíricas lo arregla todo.

El bioingeniero Aubrey de Grey, del Silicon Valley, que también hace todo para abolir la muerte, dice que tiene la seguridad de que el primer ser humano que llegará a cumplir mil años ya ha nacido[20]. La crisis del clima ni se le ocurre. La afirmación parece sostener que, si los seres humanos llegamos todos a cumplir mil años de vida, estamos más cerca a la inmortalidad. Esto es parte de la ilusión transcendental. De hecho, viviríamos, igual

20 Semanario alemán Die Zeit, en línea, 14 de setiembre de 2018.

que antes, una distancia infinita que nos separa de la inmortalidad. No nos habríamos acercado a la inmortalidad en ningún sentido. Igualmente, ni el reloj atómico está más cerca al reloj exacto que el reloj de la cocina de nuestra abuela. Esto vale a pesar de que el reloj atómico es mucho más exacto que el reloj de la cocina de nuestra abuela. La distancia infinita siempre se mantiene, aunque nuestros pasos finitos de acercamiento sean muy grandes.

Una manifestación de transhumanistas frente a la casa principal de Google hizo el siguiente pedido: “Google, por favor, libéranos de la muerte”[21].

El mercado ahora no es solamente omnisciente, sino también omnipotente. Se encuentra en el lugar donde anteriormente se encontraba el Dios medieval aristotélico. Y el Espíritu Santo de este nuevo Dios es el dine ro. Aquí este Dios se hizo hombre.

¿No es esta promesa de la inmortalidad también otra ilusión trascendental? De hecho, sustituye la política necesaria para la sobrevivencia de la vida humana en la tierra por el misticismo de la ilusión trascendental de la vida eterna.

21 Véase el artículo de Kurt Seifert “Was fehlt? Transhumanismus als Anti-Utopie”, Revista Neue Wege, 11, 18, p. 18.

CAPÍTULO 9

LOS CONCEPTOS DE PERFECCIÓN DE LA CONVIVENCIA HUMANA. LA RACIONALIDAD DE UNA CONVIVENCIA HUMANA PERFECTA

Partimos ahora del llamado de Pablo en la carta a los gálatas (Gálatas 3, 26-29) desde la igualdad de todos y todas, que habíamos ya analizado anteriormente en un capítulo anterior. Igualdad no significa una renuncia a las diversidades y diferencias, sino asegurar que estas diversidades no sean usadas para discriminar a aquellos que las presentan con respecto a otros. En los dos últimos capítulos del Apocalipsis encontramos otras convivencias humanas ideales: la sociedad sin dinero y la sociedad sin Estado.

Entonces todo esto vale para el concepto de perfección de que "ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer", y "sociedad sin dinero y sin Estado".

De todas maneras, siempre implican la igualdad humana en el sentido mencionado.

Por otro lado, de los conceptos de funcionamiento perfecto, así como también del concepto del observador perfecto, no surge ninguna condición que forme necesariamente parte de nuestras imaginaciones de la perfección de la convivencia humana y, por tanto, de los derechos humanos. Solamente se

puede sostener una condición general y no específica: se trata, en el mejor de los casos, de la necesidad de que la producción general de bienes y servicios sea suficiente para todos.

Una imaginación de perfección a partir de la sabiduría oriental

Recuerdo una antigua sabiduría china, que quiero resumir de la manera siguiente: ¿qué es una casa segura? Se cree que la casa segura es la casa que tiene buenas cerraduras y trancas. Pero, aun así, nunca es lo suficientemente segura. Para hacerla definitivamente segura, habría que construir la casa sin puertas ni ventanas. Pero entonces, deja de ser casa. Entonces, ¿no hay casa segura? Sí, hay casa segura. La casa segura es una casa cuyos habitantes viven en paz con sus vecinos. Entonces es segura la casa, aunque no tenga ni cerraduras ni trancas.

El primer caso es de racionalidad instrumental (más cerraduras y trancas), con su búsqueda de mecanismos de funcionamiento perfecto que, sin embargo, subvierten la misma meta de su progreso. El segundo caso (la convivencia pacífica) es de la racionalidad convivencial. Este segundo caso hace ver, efectivamente, una racionalidad, y no juicios de valor frente a juicios de hecho. Esta racionalidad es la respuesta a la irracionalidad de lo racionalizado, que es desarrollada por la razón instrumental.

Esta sabiduría china es un invento mío, pero no es arbitrario. Se basa en el *Tao Te King* de Lao-Tse, que dice: “Una puerta bien cerrada no es la que tiene muchos cerrojos, sino la que no puede ser abierta. Un nudo bien atado es el que nadie puede desatar” (Lao-Tse, 1972, p. 116). Esto significa lo siguiente: una puerta bien cerrada deja de ser una puerta. Si junto esto con varias reflexiones de Chuang Tzu, resulta la sabiduría china mencionada (Chuang Tzu, 1991).

Se trata de una paradoja. Una puerta que no se puede abrir deja de ser una puerta. Esta constatación se puede ampliar: para tener una casa segura, no es suficiente tener muchos cerrojos. Todo el tiempo se inventan nuevos cerrojos, pero aquellos que los inventan se convierten fácilmente en ladrones que saben cómo abrir los cerrojos más refinados. Por eso, siguiendo esta lógica vale: una casa segura es una casa que no tiene ni puertas ni ventanas. Sin embargo, si la casa no tiene ni puertas ni ventanas, la casa sin duda es segura, pero deja de ser una casa.

Pero ahora retorna el problema mencionado. Para esta convivencia, ¿no tienen que darse los valores explícitos en el llamado de san Pablo: ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer (Gálatas 3, 26-29) y del final del Apocalipsis: ya no hay ni mercado ni Estado?

Podemos entonces hacerle a Lao Tse la siguiente pregunta: ¿no hay ninguna casa segura? De las otras sabidurías de Lao Tse y de Chuang Tzu, el gran filósofo taoísta que probablemente vivió unos doscientos años antes de nuestro tiempo, podemos derivar su posible respuesta: sí, hay una casa segura. La casa segura tiene ventanas y puertas, pero ni siquiera necesita cerrojos. Es segura porque sus habitantes conviven armónicamente con todos sus vecinos. Se trata entonces de una ética de la convivencialidad.

El reino de la justicia

Sin esta ética de la convivencialidad no hay nada seguro. Ni las torres de Nueva York resultaron seguras. Pero ante los cerrojos nuestra sociedad no puede reaccionar, sino por el constante desarrollo de nuevos cerrojos todavía supuestamente más seguros, por guerras antiterroristas y de conquista. Quieren aniquilar a aquellos que hacen que nuestro mundo sea inseguro, sin darse cuenta de que son precisamente ellos quienes

lo hacen especialmente inseguro. A aquellos que efectúan las decisiones, ni se les ocurre pensar en una ética de convivencia. Ni ven el problema. Esto ocurre por el hecho de que lo indispensable es inútil y ellos no pueden ver sino lo útil en términos del cálculo propio de utilidad.

Sin embargo, también la imaginación de una convivencialidad perfecta es una imaginación trascendental y, por tanto, algo que no se puede realizar por una aproximación lineal. Pero no se trata de una imaginación de perfección instrumental, como lo son las construcciones metafísicas de los mecanismos de funcionamiento ideales. La imaginación trascendental de la convivencia perfecta es simplemente una imaginación necesaria para enfrentar estas construcciones metafísicas transcendentales y para darles un significado secundario. Siempre puede orientarse por el criterio de lo que se llamaba la justicia comunista, que ya mencionamos: de cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades. Hay otras expresiones de la misma justicia, como la siguiente que viene de África del Sur: "Yo soy, si tú eres", que ha presentado Desmond Tu- tu. También de parte de Lévinas tenemos una formulación parecida que ya hemos comentado a propósito del significado de "ama a tu prójimo como a ti mismo".[22]

Pero siempre se trata de un criterio de orientación, no de realización automática o ciega. Si no logramos esto, el arrastre de las fuerzas que nos quieren imponer una carrera infinita de

22 ¿Qué significa "como a ti mismo"? Buber y Rosenzweig tuvieron aquí los mayores problemas con la traducción. Dijeron: "como a ti mismo". ¿No significa eso que uno se ama más a sí mismo? En lugar de la traducción mencionada por ustedes, ellos tradujeron: "ama a tu prójimo, él es como tú". Pero si uno ya está de acuerdo en separar la última palabra del verso hebraico kamokha del principio del verso, se puede leer todo también de otra manera: "Ama a tu prójimo; esta obra es como tú mismo"; "ama a tu prójimo; tú mismo eres él"; "este amor al prójimo es lo que tú mismo eres". (Lévinas, 1986, p. 144. Traducción mía).

maximización de las tecnologías y de sus productos nos va a devorar a todos.

Crítica de la razón utópica e ilusión transcendental

En 1983 escribí la primera versión de *Crítica de la razón utópica* (Hinkelammert, 1984, 2002) para un seminario sobre el discernimiento de las utopías. De hecho, el libro retoma lo que Kant llamaba la crítica de la ilusión trascendental, pero desde el punto de vista de la sociedad humana y no, como en Kant, de la subjetividad humana individual. En este último caso, no se llega mucho más lejos que una discusión entre gente beata. Pero esto no cambia el hecho de que, en última instancia, la crítica de la razón utópica desemboca en una crítica de la posible ilusión trascendental del mundo utópico.

Cuando Ricoeur se refiere a la relación de este sujeto individual con el mundo de las instituciones, solamente menciona el Estado y la iglesia, pero jamás el mercado, que de hecho es la única institución que hoy engloba a todas las instituciones, incluso a las iglesias y los Estados. El mercado es la institución global central.

> "Lo utópico es la coincidencia de lo éticamente bueno y lo que satisface más nuestras imaginaciones de felicidad. Que la felicidad se agregue a la moralidad, de allí la crítica de la ilusión trascendental se dirige a la crítica, a la pretensión de poder logar esta armonía. Eso es la comprensión kantiana de la ilusión transcendental". (Ricoeur, 1976, p. 156).

Esta ilusión trascendental es la ilusión de poder realizar empíricamente por la acción humana lo que los conceptos trascendentales hacen presente. Esta ilusión es frecuente. Ha aparecido sobre todo en las grandes ideologías sociales

de la modernidad. La primera forma de este tipo de ilusión trascendental apareció con el pensamiento liberal y es muy expresamente representado por Adam Smith en el siglo XVIII. Nos sigue acompañando con gran fuerza hoy en la ideología neoliberal que domina casi al mundo entero, y hoy es obvio que la misma sobrevivencia de la humanidad depende de la superación de esta ilusión. La otra forma, en la cual apareció esta ilusión trascendental, ocurrió en el movimiento socialista, cuando desarrolló la ilusión de poder organizar de una forma completamente nueva la economía. Fue la idea de poder asegurar un mejor funcionamiento de la economía moderna sin el uso de los mercados y del dinero. Se trató de otra ilusión trascendental también de mucha fuerza. Pero esta ha sido superada. Sin embargo, nos sigue amenazando la ilusión trascendental de la mano invisible del mercado y del automatismo del mercado que pretendidamente produce el equilibrio del mercado. Amenaza inclusive la posibilidad de la vida humana en esta tierra.

De esta manera hemos pasado de la crítica de la ideología a la crítica de la ilusión trascendental, y la crítica de la ilusión trascendental sustituye en gran parte la crítica de la ideología. De hecho, la crítica de la ilusión trascendental ahora se transforma en términos generales en la crítica de la modernidad en todas sus formas. No se trata de un rechazo de la modernidad, sino de superar las ilusiones trascendentales que hasta ahora la han dominado y que han producido consecuencias catastróficas de una importancia extraordinaria.

Dios como "todo en todo"

El cristianismo con su base judía termina rápidamente en los siglos III y IV, cuando se imperializa y se transforma en la religión del imperio. Es el paso del cristianismo profético-mesiánico

al cristianismo imperial-colonizador[23], que recién hoy entra en su gran crisis[24]. Hace falta fomentar esta crisis.

La modernidad tiene su base en la imaginación de que Dios se ha hecho humano. Pero eso no solamente en sentido religioso, sino también en sentido antropológico, aunque parte del antecedente de una persona de nombre Jesús, que el cristianismo considera hijo de Dios. Pero siendo que en él potencialmente todos los seres humanos son considerados hijos de Dios, aparece como siguiente paso necesario el Dios que se hace ser humano en sentido antropológico. En la modernidad, esta transformación de Dios en ser humano ocurre en todos los niveles de la vida humana, aunque aparece por otro lado una brutal negación de la igualdad humana como base de la sociedad, que se hace presente en la filosofía de Nietzsche y posteriormente en los pensamientos básicos de los diversos fascismos y hoy en el neoliberalismo.

Pero es obvio: si Dios se hizo humano, puede aparecer el ateísmo masivo que hoy es completamente legitimado en las sociedades modernas. Lo divino no desapareció, sino que, al aparecer como humano, tendencialmente borra a Dios y al diablo. El surgimiento del ateísmo está muy estrechamente vinculado con la convicción de que Dios se hizo hombre, humano. Esto es muy claro en Marx, que espera de este proceso, que se lleva a cabo durante toda la modernidad, la muerte de la religión en el sentido de una religión con un Dios que todavía no es humano. Se ve eso cuando se recuerda lo que dice Marx: el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Con eso, el Dios

23 Lo presenta Urs Eigenmann en el libro reciente de Urs Eigenmann, Kuno Füssel y Franz J. Hinkelammert, Der himmlische Kern des Ir- dischen, Exodus y Edition ITP-Kompass, Luzern, Münster, 2019.

24 Rosa Luxemburgo vio con mucha claridad esta transformación del cristianismo en estos tempranos siglos III y IV. Véase Rosa Luxemburgo, Kirche und Sozialismus (1905).

ya no es ser supremo para el ser humano. Hay una conclusión, que es comprensible: cuanto más ser supremo es el propio ser humano, tanto más se hace probable la conclusión de Marx de que la religión morirá en el proceso de la transformación del ser humano en ser supremo.

El problema no es totalmente nuevo. Aparece ya en el propio mensaje cristiano del nuevo testamento. Aparece en Pablo de Tarso. Pablo ve que el Dios tradicional, del cual él mismo viene, no es fácilmente compatible con la imaginación de un Dios que se hace hombre, ser humano. Si se hace humano, aparece la pregunta: ¿cómo puede seguir habiendo un Dios no humano? Pablo se enfrenta al problema de la siguiente manera:

> "Pero cada cual en su rango: el Mesías como primicias; luego, los del Mesías en su venida. Luego, el fin, cuando entregue a Dios el Reino, después de haber destruido todo Principado, Dominación y Potestad. Porque debe él reinar hasta que ponga a todos sus enemigos bajo sus pies. El último enemigo en ser destruido será la Muerte. Porque ha sometido todas las cosas bajo sus pies. Mas cuando diga que "todo está sometido", es evidente que se excluye a Aquel que ha sometido a él todas las cosas. Cuando hayan sido sometidas a él todas las cosas, entonces también el Hijo se someterá a Aquel que ha sometido a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todo" (1 Corintios 15, 23-28).

Según este texto, Cristo —el Mesías— pone todos sus enemigos bajo sus pies. Pero "cuando hayan sido sometidas a él todas las cosas, entonces también el Hijo se someterá a Aquel que ha sometido a él todas las cosas". Todo parece una lucha para imponerse y uno espera al fin que el mismo Dios será el Señor de todos y todas. Pero, en vez de eso, Pablo da un paso muy diferente.

Según Pablo, Dios deja de ser el Señor, el legislador[25], el rey y la autoridad, y se transforma en el Dios que es “todo en todo”. Pero Marx había enfocado al Dios legislador, Señor y rey como autoridad. Este Dios es también para Pablo un Dios por desaparecer, y en el fondo de este mismo Dios aparece otro, que es un Dios “todo en todo”.[26] La solución es muy parecida a la solución que busca Spinoza y que ya mencionamos.

La solución en el Apocalipsis es muy parecida. De hecho, es idéntica:

> “Después vi un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra habían dejado de existir, y también el mar. Vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que bajaba del cielo, de la presencia de Dios. Estaba arreglada como una novia vestida para su prometido. Y oí una fuerte voz que venía del trono, y que decía: Dios vive ahora entre los hombres. Vivirá con ellos, y ellos serán su pueblo, y Dios mismo estará con ellos como su Dios. Secará todas

25 De hecho, Pablo ya en la carta a los romanos se despide del concepto del Dios como legislador universal. Dice lo siguiente: “En efecto cuando los gentiles, que no tienen ley, cumplen naturalmente las prescripciones de la ley, sin tener ley, para sí mismos son ley; como quienes muestran tener la realidad de esa ley escrita en su corazón, atestiguándolo su conciencia, y los juicios contrapuestos de condenación o alabanza… en el día en que Dios juzgara las acciones secretas de los hombres, según mi Evangelio, por Cristo Jesús” (Romanos 2, 14-16). Dios como legislador es puesto por Pablo en un lugar completamente secundario. Y, en eso, Pablo solamente sigue las enseñanzas de Jesús.

26 Esto es visible en la exhortación Evangelii gaudium del actual papa Francisco del 24 de noviembre de 2013, que habla sistemáticamente de la primacía del ser humano. Significa: el ser humano tiene la primacía para el ser humano. De hecho, es una larga tradición del cristianismo, que este papa ahora recupera. Véase Franz Hinkelammert, Totalitarismo del Mercado. El Mercado capitalista como ser supremo, Akal, México, 2018, capítulo I: “La primacía del ser humano en el conflicto con la idolatría: crítica de la religión, la teología profana y la praxis humanista”, pp. 15- 24.

> las lágrimas de ellos, y no habrá muerte, ni llanto, ni lamento, ni dolor, porque todo lo que antes existía ha dejado de existir.

El que estaba sentado en el trono dijo: "Yo hago nuevas todas las cosas" [...]

Después me dijo: "Ya está hecho. Yo soy el alfa y la omega, el principio y el fin. Al que tenga sed le daré de beber del manantial del agua de la vida, sin que le cues te nada". El que salga vencedor recibirá esto como herencia; y yo seré su Dios y él será mi hijo". (Apocalipsis 21, 1-7).

Pero, de esta manera, se nota que la propia crítica de la religión de Marx deja sin mencionar este lugar, definido por Pablo, a pesar de que existe. La religión a la que se refiere Marx efectivamente se muere o se está muriendo. Pero aparece entonces este Dios que es "todo en todo", que no se encuentra en ningún sentido en conflicto con la crítica de la religión de Marx. Es ahora el Dios cuya voluntad es que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano.

Efectivamente, el desarrollo es precisamente este. En las teologías de la liberación aparecía durante el siglo XX sobre todo este Dios, cuya voluntad es que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano.

Hoy aparece esta imaginación de Dios muy claramente en Dorothee Sölle, por ejemplo. Una de las razones es, sin duda, que el Dios legislador es preferentemente masculino, mientras el Dios "todo en todo" tiene el género que se quiera. No tiene un género *a priori*. Por esto es el Dios que da libertad en todos los campos humanos.

Para el papa Francisco se trata de la constitución de la ética. Pero no se trata de una ética que dicta Dios. Dice:

> "La ética suele ser mirada con cierto desprecio burlón. Se considera contraproducente, demasiado humana, porque relativiza el

> dinero y el poder. Se la siente como una amenaza, pues condena la manipulación y la degradación de la persona. En definitiva, la ética lleva a un Dios que espera una respuesta comprometida que está fuera de las categorías del mercado. Para estas, si son absolutizadas, Dios es incontrolable, inmanejable, incluso peligroso, por llamar al ser humano a *su plena realización* y a la independencia de *cualquier tipo de esclavitud".*[27]

Este Dios que concibe Francisco llama al ser humano a la independencia de cualquier tipo de esclavitud. Con eso llama a la emancipación. Pero no da una ley de emancipación y no crea ninguna obligación legal hacia una emancipación específica. Al contrario. Este Dios llama a la plena realización del propio ser humano y, en este sentido, a la autorrealización. No se trata de una ética heterónoma, sino autónoma. Pero no se trata de una autorrealización a lo Nietzsche, sino totalmente lo contrario. Esta autorrealización ocurre a través de la liberación de todos de cualquier tipo de esclavitud. Dios llama a eso, no lo ordena. Quiere hacernos despertar. Aparece una autorrealización que resulta en la emancipación. El que tiene esclavos se autoemancipa al liberarlos. Los que tienen esclavos probablemente no van a interpretar la liberación de los esclavos como su propia autoemancipación. Van, muy probablemente, a buscar su autorrealización en la voluntad del poder a lo Nietzsche. Pero la autorrealización, como la concibe Francisco, llama a entrar en este conflicto. Aparece un Dios en nombre de la primacía del ser humano. Y la racionalidad de esta primacía dice: yo soy si tú eres. Quita el lugar a la racionalidad nietzscheana, que dice: yo soy si te derroto. Yo soy si logro esclavizarte. Prácticamente

27 Citado según Franz Hinkelammert, La primacía del ser humano en el conflicto con la idolatría: la crítica de la religión y la interpretación de la doctrina social de la iglesia de parte del Papa Franciscus, pp. 3-27. En: (Hinkelammert, 2018 b).

la autorrealización en el sentido de Francisco está muy cerca de la autorrealización según Marx.

De esta manera, Francisco se inscribe en la concepción con la legitimidad absoluta de imponer su propia voluntad a un Dios que él mismo llama de la emancipación humana moderna, y pone en lugar del Dios como déspota legítimo al ser humano a actuar en función de la primacía humana. Es de nuevo un Dios muy parecido al Dios Yahveh.

El papa Francisco hace presente una ética de autorrealización. La tiene también de la propia tradición del temprano cristianismo. La llama la primacía del ser humano. Cuando Marx expone sus posiciones en la misma tradición, la llama el ser humano que es ser supremo para el ser humano. No hay ninguna contradicción.

Pero esta autorrealización excluye necesariamente un Dios legislador, Señor y rey como autoridad legítima. Entonces presupone aquel Dios que Pablo había enfocado como Dios que es "todo en todo". Es el Dios que Jesús llama "Abba": padre. Este Dios llama al ser humano a la autorrealización. No es el Dios del cristianismo del termidor cristiano, que es platónico o aristotélico y, a la vez, legislador, Señor y rey. Este Dios pasa, al menos, a un lugar secundario, pero tiende a desaparecer.

Pero esta autorrealización no puede un estado definitivo. Las esclavitudes constantemente vuelven y tienen que ser enfrentadas de nuevo. Marx todavía buscaba la solución definitiva de una nueva sociedad que ya no tiene tendencias hacia nuevas esclavitudes. Por eso se imaginaba el socialismo como una sociedad sin mercados, sin dinero y sin un Estado represor. Lo consideraba posible. Sin embargo, la experiencia de los socialismos del siglo XX es que no son factibles en este sentido. Constantemente hay que recuperar lo que anteriormente se ha logrado y vuelto a perder. Ningún logro tampoco es definitivo. Hoy son las propias ciencias empíricas las que procurar lograr

soluciones definitivas. Hemos visto cómo prosigue esta promesa de lo definitivo. Es ahora algo inclusive más grande de lo que Marx se atrevía a esperar. Silicon Valley y determinados físicos —pero también muchos otros— nos ofrecen la inmortalidad como resultado de la carrera infinita de sus progresos técnicos. Pero todo esto no es, según mi juicio, más que una ilusión trascendental, inclusive de manera grotesca.

La respuesta a la pretensión de producir la inmortalidad humana por medio de la tecnología no puede ser exclusivamente técnica. Tiene que hacer ver que toda esta pretensión no es más que la vuelta a una nueva forma de ilusión trascendental y las consecuencias desastrosas que conlleva. Por eso, ninguna ciencia pue de asegurar lo que se promete en nombre de la tecnología. Y hay un argumento adicional, que hasta la ciencia empírica puede afirmar: es imposible afirmar la posibilidad de la inmortalidad humana sin afirmar a la vez la resurrección de los muertos de la tradición religiosa. Pero esto no sostiene poder comprobar de alguna manera la posibilidad futura de esta resurrección. De esta manera, solamente se puede afirmar que esta resurrección de los muertos es la condición de la posibilidad de la inmortalidad. Que hay o habrá tal inmortalidad, ninguna ciencia lo puede comprobar. Se puede sostener el anhelo de tal condición, pero no puede haber razones. Pero sí se puede sostener que la resurrección de los muertos es una de las condiciones de posibilidad de cumplir con este anhelo[28]. De esta manera, la teología puede llegar a ser realmente una teología de la liberación al liberarse de las ilusiones trascendentales.

28 Una argumentación parecida se encuentra en Max Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen [El anhelo de lo completamente otro. Una entrevista con comentario hecha por Helmut Gumnior], Hamburgo, Furche Verlag, 1970, pp. 54-89.

CAPÍTULO 10

LA REALIDAD EMPÍRICA Y LA REALIDAD DE LA VIDA

La resurrección de los muertos como punto de partida en relación con la realidad (la supuesta realidad post mortem)

Cuando la resurrección de los muertos aparece como punto de partida, la realidad correspondiente es la realidad de la vida. Los juicios ahora pueden ser juicios de vida-muerte, mientras los juicios desde el punto de vista de la realidad empírica son juicios medio-fin. En este último caso (para la racionalidad instrumental), los juicios reconocidos como juicios científicamente válidos son solamente los juicios medio-fin. Desde este punto de vista, Max Weber excluye todos los así llamados juicios de valor de las ciencias. Desde entonces vale este principio casi exclusivamente para todas las ciencias empíricas. De esta manera, también los juicios vida-muerte son excluidos de las ciencias empíricas, pero como esto es de hecho imposible, se dejan más bien marginados o sencillamente no se los menciona.

Los juicios de vida-muerte enfrentan, a partir de la vida y en nombre de la vida, la muerte. Resultan criterios de perfección

correspondientes. En el caso de los juicios medio-fin, se inventa el observador perfecto, como habíamos analizado en los casos de Wittgenstein y Max Planck. Son construidos como seres con conocimiento absoluto; de hecho, son concebidos como seres omniscientes. Y son solamente observadores. Lo que ven es entonces considerado como realidad objetiva. En esta realidad se hacen presentes los mecanismos sociales de funcionamiento y se hace entonces la pregunta por los criterios de su funcionamiento perfecto, como lo hemos demostrado con el ejemplo de la "competencia perfecta". Para que el mecanismo de funcionamiento perfecto pueda ser pensado en esta, su perfección, se lo piensa con el supuesto del conocimiento perfecto de todos los participantes del mercado.

Este es el mundo perfecto de los juicios medio-fin. Las construcciones de este tipo dominan de hecho a las ciencias empíricas actuales. Me refiero con esto a las ciencias empíricas que surgen sobre la base de juicios medio-fin. Pero los juicios vida-muerte también son juicios basados en la experiencia, pero no se basan en una relación medio-fin, sino en la relación vida-muerte.

Pero en el interior de las ciencias basadas en juicios vida-muerte aparecen también las imaginaciones de un mundo perfecto. Este mundo entonces es mirado como un mundo perfecto, que ahora se puede ver como un mundo sin muerte. Es el mundo perfecto de los juicios vida-muerte, así como imaginaciones como la de la "competencia perfecta" corresponden a la esfera de los juicios medio-fin. Si partimos del supuesto de que es imposible de realizar la inmortalidad del ser humano por medio de un progreso técnico realizado por el hombre, entonces resulta que un mundo perfecto de este tipo solamente se puede considerar posible a través de algo como la resurrección de los muertos.

Llegamos entonces a dos imaginaciones extremas. Si partimos de los juicios medio-fin, las imaginaciones de la perfección tienen que usar el supuesto de la omnisciencia para poder

sostener su posibilidad. Si, en cambio, partimos de los juicios de vida-muerte, la imaginación de la perfección tiene que apoyarse en la argumentación de algo como la resurrección de los muertos para poder sostener su posibilidad. En los dos casos se trata de conceptos trascendentales, sin los cuales no se puede desarrollar el concepto de perfección correspondiente, pero todos estos conceptos tienen la misma imposibilidad de su realización. Pero en ningún caso tales conceptos de perfección pueden realizarse de alguna manera por la propia acción humana. Por eso no podemos adjudicarles a los conceptos transcendentales correspondientes algún significado ontológico, ni en el sentido de sostener que existen en alguna parte ni tampoco de sostener que no pueden existir jamás en ninguna parte.

La relación vida-muerte

El juicio vida-muerte, como hoy se ve, es desarrollado en su forma sistemática por Pablo de Tarso, que parte de ideas correspondientes de Jesús. Pero Pablo da a es tos juicios una forma, que podríamos llamar también una forma filosófica. Pablo lo hace en su Carta a los Gálatas 3, 26-29. Como ya hemos mostrado, él lo hace por una declaración que exige que ya no haya ni judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer. Por supuesto, no niega simplemente estas diferencias, pero les quita el significado discriminatorio y, de esta manera, asume la posición de la igualdad humana.

Se trata de un desarrollo que ya había ocurrido tendencialmente en la historia judía anterior. Ya Isaías había dicho sobre Dios:

> "Consumirá a la muerte definitivamente" (Isaías 25, 8). En este mismo tiempo, Isaías habla del tiempo mesiánico de la siguiente manera:

> "El espíritu del Señor Yahveh está sobre mí por cuanto que me ha ungido Yahveh. A anunciar la buena nueva a los pobres me ha enviado, a vendar los corazones rotos; a pregonar a los cautivos la liberación, y a los reclusos la libertad; a pregonar año de gracia de Yahveh" (Isaías 61, 1-2).

Se trata de la era en la cual los seres humanos amenazados por una muerte injusta son declarados el centro de la ética.

El profeta Ezequiel entonces describe, en el tiempo del exilio babilónico en el siglo VI a. C., un Yahveh que tiene inclusive la capacidad de realizar la resurrección de los muertos:

> "La mano de Yahveh fue sobre mí y, por su espíritu, Yahveh me sacó y me puso en medio de la vega, la cual estaba llena de huesos. Me hizo pasar por entre ellos en todas las direcciones. Los huesos eran muy numerosos por el suelo de la vega, y estaban completamente secos. Me dijo: "Hijo de hombre, ¿podrán vivir estos huesos?". Yo dije: "Señor Yahveh, tú lo sabes" (Ezequiel 37, 1-3).

En esta tradición ahora Pablo desarrolla su ética vida-muerte de una manera sistemática:

> "Pues la ansiosa espera de la creación desea vivamente la revelación de los hijos de Dios. La creación, en efecto, fue sometida a la vanidad, no espontáneamente, sino por aquel, que la sometió, en la esperanza de ser liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto. Y no solo ella; también nosotros que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos en nuestro interior anhelando la liberación de nuestro cuerpo". (Romanos 8, 18-23).

Aquí Pablo ve críticamente la propia realidad. Está bajo la "servidumbre de la corrupción". Dice entonces: "Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto". Y no solamente eso, también estamos "nosotros que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos en nuestro interior anhelando la liberación de nuestro cuerpo".

Según Pablo, sobre la realidad entera pesa una maldición. Se trata de la liberación de nuestro cuerpo, pero a la vez de la liberación de la creación entera de la servidumbre de la corrupción. Lo que Pablo dice de esta manera, es que la muerte mantiene sometida toda nuestra realidad. Por tanto, la liberación de la realidad es la liberación de la muerte.

Esta es la realidad de la vida. Ella contradice en parte aquello que hemos analizado antes como realidad empírica. Desde la realidad empírica se conoce la muerte solamente como objeto del observador. Este es —tanto en Wittgenstein, Max Planck e implícitamente también en Max Weber— un ser omnisciente, que por eso también es un ser inmortal, que no vive la muerte como amenaza y por tanto no tiene que darle una importancia especial. La realidad empírica es algo que este observador ve y que se hace ver de esta manera en las teorías empíricas correspondientes. La realidad, en la cual efectivamente estos observadores viven, es una realidad completamente diferente de la realidad que pretendidamente observan. En esta realidad observada no hay ninguna diferencia entre un asesinato y la caída de una piedra. Por eso no se pueden derivar juicios de valor de manera científica a partir de esta realidad.

En cambio, la realidad de la vida es vista por alguien que vive esta realidad y que no solamente la observa. Es vista por todos, porque la viven. Sin embargo, pueden cerrar los ojos a esta realidad vivida, y eso tienen que hacer los dogmáticos del punto de vista de la realidad empírica como realidad única. Cerrar los ojos entonces es visto como la cientificidad absoluta.

La realidad de la vida en Pablo de Tarso

Mi análisis tiene como punto de partida la realidad de la vida y, solamente por eso puede hacer presente el problema sistemáticamente desarrollado por Pablo como un problema de la corporeidad humana. Desemboca con su crítica en la tesis de que hay que liberar al cuerpo para liberar el ser humano mismo[29]. Se trata de la liberación del cuerpo en relación con la muerte. Liberarse frente a la muerte o, en el caso de liberarse de la misma muerte, en una convivencia humana perfecta resulta entonces la meta, en cuyo nombre se hace la crítica. En última instancia, se trata para Pablo de liberar al cuerpo de la misma muerte, y esto lo lleva a la visión de la resurrección de los muertos como la última meta liberadora. Lo dice de la siguiente manera:

> "Del mismo modo pasa con la resurrección de los muertos. Al sembrarse es un cuerpo que se pudre; al resucitar será algo que no puede morir. Al sembrarse es cosa despreciable; al resucitar será glorioso. Al sembrarse el cuerpo perdió sus fuerzas, al resucitar estará lleno de vigor. Se sembró un cuerpo animado por alma viviente; y resucitará un cuerpo animado por el Espíritu. Pues habrá un cuerpo espiritual lo mismo que hay al presente un cuerpo animado y viviente". (1 Corintios 15, 42- 44).

Aquí aparece ahora, en lugar de conceptos como la competencia o la planificación perfectas en cuanto perfección de la realidad empírica, el cuerpo liberado en la dimensión de la

29 Parto aquí de un análisis de esta problemática en san Pablo que realicé en un libro anterior. Véase Franz Hinkelammert, Las armas ideo lógicas de la muerte, Editorial DEI, San José, Costa Rica, segunda edición, 1981. Véase "II. El reino de vida y el reino de la muerte. Vida y muerte en el mensaje cristiano", pp. 163-191.

resurrección de los muertos como última liberación. Se trata de una especie de experimento ideal en el nivel de la realidad de la vida, que es precisamente la idealización perfeccionada de esta realidad.

La transformación responde a todo el universo, para el cual también es liberación de la muerte. Pablo espera una nueva tierra, igual a la existente, pero sin la muerte. Y al universo actual lo ve sufriendo y participando en la esperanza. Pero la esperanza no se refiere exclusivamente a un momento histórico por venir en el cual el cuerpo será liberado. Hay un anticipo de esta liberación del cuerpo que es el Espíritu. En el Espíritu se puede liberar el cuerpo anticipadamente. Es un "anticipo de lo que tendremos". En esta idea Pablo implica su concepto del conocimiento, el cual se vincula con la propia resurrección del cuerpo:

> "Miren que al presente vemos como en un mal espejo y en forma confusa, pero entonces será cara a cara. Ahora solamente conozco en parte, pero entonces le conoceré a él como él me conoce a mí" (1 Corintios. 13, 12).

Liberar el cuerpo, para Pablo, significa siempre destruir la muerte en él y, por tanto, darle vida. El cuerpo liberado para Pablo es liberado de la muerte, y por tanto es capaz de vivir plenamente. La muerte opaca la vida del cuerpo hasta que termina muriéndose, mientras el cuerpo liberado de la muerte vive plenamente. En cuanto a la vida plena, se trata de nuevo de una vida plenamente sensual. Liberar el cuerpo significa por tanto la liberación de los sentidos. El alma muere y no vuelve a resucitar. El cuerpo resucita, animado por el Espíritu. El alma desaparece; y no tiene vida eterna mientras que el cuerpo la tiene en el Espíritu.

En general, la vida santa significa liberar al cuerpo, entablar el diálogo con Dios en un lenguaje material, y esta es la

orientación del cuerpo hacia la vida. No se conversa con Dios directamente, en forma espiritualizada. Se conversa con él a través del Espíritu, que es la orientación del cuerpo hacia la vida. Se conversa con Dios únicamente en aquel templo que es el cuerpo.

Liberar al cuerpo es anticipación de la nueva tierra en el Espíritu. Pero es más todavía. La vida llega a animar a los cuerpos mortales, aunque sigan siendo mortales. La vida deja de ser un simple camino hacia la muerte, pero —caminando hacia la muerte— se transforma en un caminar hacia la vida. Aunque el cuerpo sigue siendo mortal y morirá, esta su vida se transforma ya en vida efectiva, más allá de la muerte, porque ahora anticipa la nueva tierra, la cual es esta vida sin la muerte.

> "Y si el Espíritu de aquel que resucitó a Cristo de entre los muertos está en ustedes, el que resucitó a Jesús de entre los muertos dará también vida a sus cuerpos mor tales; lo hará por medio de su Espíritu que ya habita en ustedes". (Romanos 8, 11-12).

Hay que recordar aquí que en Pablo la palabra *Cristo* tiene un significado que más tarde se ha perdido casi completamente. *Cristo* es la palabra griega para 'Mesías'. Este significado ha cambiado mucho como resultado de la primera traducción oficial del *Nuevo Testamento* al latín. Esta era la traducción que se llamaba *Vulgata* y que viene del siglo IV. De hecho, con eso la palabra *Cristo* se transformó en algo como el apellido de Jesús. La palabra *Cristo* no fue traducida, sino que se mantuvo sin explicación alguna. Todavía hoy hay muy pocas traducciones de la Biblia que traducen la palabra *Cristo* como *Mesías*. Pero esto es precisamente importante en Pablo, que normalmente se refiere al Mesías cuando usa la palabra *Cristo*. La razón es que todas sus cartas fueron escritas en griego. Resulta con eso, entonces, que parece que Pablo muy pocas veces se

refiere al Mesías, a pesar de que usa constantemente la palabra griega *Cristo* para hablar del Mesías.

Algo muy parecido ha pasado cuando Pablo llama a asumir la fe de Jesús. Esto también fue traducido sobre todo como un pedido a creer en Jesús. Pero con eso el mensaje de Jesús se hace más bien irrelevante. A eso, sin embargo, se opuso Pablo, cuando dice: "Porque no me envió Cristo a bautizar, sino a predicar la buena nueva" (1 Corintios 1, 17). Esta buena nueva por supuesto es la fe de Jesús, y no la fe en Jesús. Sin embargo, normalmente la referencia de Pablo a la fe de Jesús es normalmente traducida como "fe en Jesús". Con eso muchas veces el mensaje de Pablo pierde su sentido.

Si Pablo dijera: "Comparten la fe de Jesús", casi todos los traductores traducirían: "Tengan fe en Cristo". Pero con eso habrían sacado a Pablo sus dientes[30].

Las cartas paulinas posteriores no son de Pablo, sino de la tradición paulina. Eso vale precisamente también cuando se refieren a la muerte como el gran enemigo de los seres humanos vivientes y de toda la creación. Resulta una referencia nueva e importante de esta relación con la muerte, que el mismo Pablo todavía no había desarrollado. Hablan ahora del "Dios-dinero" (Efesios 5, 5) y de los predicadores falsos, para los cuales la piedad es un negocio (Timoteo 6, 5). En la primera carta de Timoteo esto es completamente generalizado:

> "En cambio, los que quieren ser ricos, caen en tentaciones y trampas, una multitud de ambiciones locas y dañinas los hunde en la ruina hasta perderlos. En realidad, la raíz de todos los males es el amor al dinero. Por entregarse a él, algunos se han extraviado

30 Badiou no da cuenta de estas diferencias. Como resultado, no aprecia adecuadamente la relación de Pablo con Jesús. Véase Alain Badiou, Saint Paul. La fondation de l'universalisme.

lejos de la fe y se han torturado a sí mismos con un sinnúmero de tormentos". (1 Timoteo 6, 9-10).

En el amor al dinero —al "Dios dinero"— está la raíz de todos los males. Antes, el pecado tenía su expresión como tendencia a la muerte. Ahora, el dinero es la raíz de todos los males, pero los "hunde en la ruina hasta perderlos". Igualmente, el dinero es la muerte. Es la muerte que brilla como si fuera vida. Primero, cuando hablaba de los impulsos de la carne, la muerte brillaba como vitalidad. Ahora brilla igual, pero no por los muchos impulsos de la carne, sino por el "Dios dinero" que los unifica en uno solo; de ahí el amor al dinero.

La muerte aparece como el Dios dinero, y el servicio a la muerte ya no es un sinnúmero de pecados independientes uno del otro, sino que constituye un antimundo en el cual todos los impulsos son organizados bajo un común denominador. Aparece la ascesis de la muerte y del dinero: "se han torturado a sí mismos con un sinnúmero de tormentos". El atesorador se hunde y se tortura. Se deja llevar por el amor al dinero, se deja llevar por la muerte, la muerte de otros y la suya propia.

Esta concepción del dinero como Dios sigue posteriormente presente en toda la historia del cristianismo, y ya había estado presente en la historia judía anterior. Jesús se refiere a ella cuando habla del Dios Mammón. Sin embargo, igualmente esta referencia al Dios-dinero en la historia del cristianismo fue muchas veces marginada en el grado en el cual el cristianismo servía a la legitimación ideológica para la estabilidad del sistema social.

A la vez, esta referencia al Dios-dinero es asumida por la crítica de la religión de Marx (y también Feuerbach), pero también con gran fuerza por Walter Benjamin, cuando sostiene que el capitalismo es una religión. Vuelve igualmente con las

teologías de la liberación del siglo XX, que continúan en el siglo XXI. Esto incluye hoy hasta al papa Francisco.

El problema del dinero (y del mercado)

Esta crítica del dinero, sin embargo, nos introduce a un problema sin poder solucionarlo. Nos demuestra que hay una relación estrecha entre dinero y muerte, y que por eso aparecen peligros a los cuales hay que enfrentar desde el punto de vista de la vida humana de todas maneras. Pero, a la vez, tenemos que tomar una posición frente a un problema fundamental, que por lo menos aparentemente es contrario. Se trata del hecho de que la humanidad hoy no puede ni siquiera vivir sin los mercados y sin el dinero si se pretendiera renunciar al uso de ellos. Del mercado y del dinero vale precisamente eso: son condiciones de posibilidad de la propia vida humana.

Con esto se hace obvio todo el problema. El dinero como poder de la muerte está presente en todas partes. Sin embargo, igualmente está presente como condición de posibilidad de la vida humana. Es condición de la vida, pero a la vez la presencia de la muerte para la humanidad. Claro, lo mismo vale para el Estado, que a la vez es condición de la posibilidad de la vida humana y amenaza esta misma vida. Sin embargo, esto vale, aunque no siempre, con la misma urgencia para todas las instituciones. El ser humano no puede vivir sin las instituciones. Pero precisamente estas mismas instituciones amenazan siempre la posibilidad de la propia vida humana. Y eso vale muy especialmente para el mercado y para el dinero.

Marx habla, en relación con esta amenaza de la vida humana, en cuanto resulta del mercado y del dinero, de la ley de la pauperización que subyace a toda acción en el mercado. En *El capital* expresa esta ley en el año 1867 de la siguiente manera:

> "Por tanto, la producción capitalista solo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador" (Marx, 1966, pp. 423-424).

Esta ley de pauperización hoy es aceptada en muchas partes, especialmente a partir del comienzo de las actividades del Club de Roma en el año 1973. En la actualidad casi todos sabemos que efectivamente hoy está ocurriendo este proceso de destrucción.

Pero este argumento de Marx ha mostrado su límite, que Marx todavía no veía. Este límite consiste en el hecho de que precisamente el mercado y el dinero, que son elementos imprescindibles del capitalismo, no se pueden abolir. Marx todavía suponía que el mismo socialismo iba a abolir las relaciones mercantiles. Pero el desarrollo del socialismo soviético dio de hecho la prueba de que eso es imposible. Por eso se puede tratar hoy solamente de una transformación del capitalismo, que limita la validez de la ley pauperización, sin abolir las propias relaciones mercantiles. Pero con eso cambia la cara de lo que es el socialismo. Se transforma en una sistemática intervención de los mercados desde el punto de vista de la vida humana y de sus posibilidades. Esta forma de ver el socialismo se hacía presente en la historia del socialismo por la Primavera de Praga 1968 y el socialismo chileno de los años 1970-1973.

Pero esto presupone que ahora tenemos que interpretar todas las instituciones universales —y especialmente las instituciones universales como el mercado— a partir de la mencionada realidad doble de las instituciones. Por un lado, son imprescindibles, pero por otro lado siempre se hacen presentes como amenaza para la vida humana, si no son intervenidas consciente y constantemente desde el punto de vista de la vida humana. La totalización de estas instituciones, como el mercado (y también

el Estado), destruye la vida humana hoy en el mismo sentido en el cual el intento de su abolición nos amenazaría. Hoy el proyecto del mercado total, como lo hace presente el neoliberalismo, es de hecho el proyecto de un suicidio colectivo de la humanidad. (Hinkelammert, 2018). En nombre del mercado como el ser supremo del ser humano fomentamos un nihilismo que ya es omnipresente.

Hoy el socialismo, como está presente y como tiene que ser representado, es la repuesta a este suicidio colectivo de la humanidad.

La reformulación del proceso de liberación

Esta reformulación del proceso de liberación tiene un punto de partida bastante obvio. Se trata de reformular y transformar a fondo la imaginación del comunismo como sociedad futura. En el siglo XIX, y después en el socialismo soviético, se trata de la imaginación de una convivencia humana perfecta, que se va a realizar efectivamente a partir del socialismo. Es la imaginación de una nueva sociedad, que se va a realizar y que se puede realizar. No era solamente la imaginación, sino, a la vez, la meta de una nueva convivencia humana que se va a realizar a partir de la revolución socialista. Por eso, se interpretaba este comunismo como la formulación de una meta de una nueva sociedad por realizar. Por tanto, se trataba de un proyecto social para la sociedad por venir.

En las discusiones sobre el proyecto del socialismo y del comunismo desde el siglo XIX se discutía normalmente por medio de una determinada definición de la acción humana correspondiente. La definición era la siguiente:

> "De cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades" (Marx, 1976, tomo III, p. 15). La sociedad comunista fue interpretada y esperada por este principio como la realización de una esperanza.

A partir de la década del sesenta del siglo pasado, en las discusiones sobre la reformulación del proyecto socialista como proceso de liberación no se ponía en duda este principio de acción comunista, sino más bien su significado específico. Yo pude participar en estas discusiones sobre el socialismo en Chile, porque en ese momento era profesor de la Universidad Católica de Chile en Santiago. En ese tiempo, esta universidad estaba muy cerca de la teología de la liberación, que fue representada por movimientos sociales de origen cristiano que posteriormente se integraron como parte de la Unidad Popular, que en el año 1970 ganó las elecciones en Chile y posteriormente asumió el gobierno del país.

En estas discusiones tuvo un significado también central la idea de que la realización de este principio de la justicia social había resultado imposible como principio general en las sociedades socialistas existentes, y que al socialismo había que entenderlo como una intervención sistemática de los mercados y no como la abolición de los mercados.

Esto, por supuesto, no significaba que el principio comunista de justicia esté sobrado ahora. Pero este principio es transformado en un concepto transcendental de perfección de la convivencia humana. Con eso se transformó en algo imposible, que hace ver los límites de lo posible y que puede ser ahora por eso un instrumento para formular lo que efectivamente es posible. Ya habíamos desarrollado este tipo de conceptos en relación con las ciencias empíricas. Ahora aparece también un concepto de este tipo en el pensamiento de perfección en relación con las relaciones entre seres sociales humanos.

Si se interpreta este principio comunista como un concepto transcendental, entonces es un principio del tipo de cualquier otra definición de lo que es el amor al prójimo. De hecho, este principio comunista de la justicia resulta ser una de las muchas formas en las cuales se puede expresar el amor al prójimo. Eso se puede mostrar fácilmente. En Sudáfrica, el obispo anglicano Tutu expresa lo que es el amor al prójimo de la siguiente manera: "yo soy, si tú eres". Lévinas lo expresa diciendo: "ama a tu prójimo; esta obra es como tú mismo"; "ama a tu prójimo; tú mismo eres él"; "este amor al prójimo es lo que tú mismo eres"[31]. En cada caso se presenta una definición que siempre implica también las otras definiciones. Muy parecido es si citamos a Pablo de Tarso: "ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer" (Gálatas 3, 26).

En cada caso se habla de la perfección de la convivencia humana, que puede ser interpretada como amor al prójimo. Ciertamente, el amor puede ser de esta manera muchas cosas diferentes. Pero en la tradición marxista encontramos fácilmente una especificación, que vemos expresada en el humanismo de la praxis. Marx deja bien claro que vincula el principio comunista de la justicia con este humanismo de la praxis. Dice eso, por ejemplo, cuando habla del "imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable". (Citado en Fromm, 1964, p. 230). Con esto se ve cómo el principio comunista de justicia es a la vez una expresión de este humanismo de la praxis y, en este sentido, una forma específica de expresar el amor al prójimo.

Quisiera ahora incluir las palabras finales de un libro que publiqué en el tiempo de la discusión sobre el socialismo en

31 Emmanuel Lévinas, De Dieu qui vient a l'idée, Paris, 1986, p. 144 (la traducción es mía).

Chile en el año 1970. En esta discusión desempeñó un papel importante el problema de la transformación del principio comunista de la justicia desde un proyecto histórico factible a un concepto transcendental. Todos partimos de una convicción común que todas las tendencias de la Unidad Popular tenían en común. Era el acuerdo de que el humanismo de la praxis, como lo había formulado Marx, era apoyado por todos y todas. Sobre esta base no resultó ninguna diferencia de opinión relevante. Esto significa que la visión cristiana de un mundo *post mortem* no significaba ningún problema. De hecho, esta visión de una nueva tierra resulta de la fe en una resurrección de los muertos. Había discusiones, pero no había conflictos resultantes de estos problemas. Eso confirmaba nuestra convicción de que la crítica marxiana de la religión no desarrolla posiciones antirreligiosas, sino que más bien gira sobre cuáles son los dioses falsos que enfoca Marx. Según esta crítica de la religión, los dioses falsos son aquellos dioses que se oponen a toda liberación humana. Sin embargo, que un de terminado dios no sea un dios falso no significa que haya algo como una prueba de la existencia de algún dios. No significa que un tal dios sea en sentido ontológico un dios que efectivamente existe. Significa que, en el caso de que exista un dios semejante, no es un dios falso. Marx siempre ha sostenido esta posición, así como Feuerbach.

Esas palabras finales son las siguientes:

> "En cierto sentido, sin embargo, el cristianismo de liberación es una síntesis universal [...].

Pero por sobre todo es una síntesis universal en relación con el cristianismo conservador y su contradicción inmanente: la aceptación de la desigualdad actual en favor de una igualdad *post mortem*. El cristianismo de liberación supera definitivamente este cristianismo falso, lo desenmascara como la

ideología de la clase dominante y reemplaza su contradicción inmanente por el lema: alcanzar a través de la lucha por la liberación y la igualdad —en cuanto revolución permanente basada en la soberanía popular— la plenitud humana *post mortem* definitiva en una nueva tierra, producto del salto cualitativo que vendrá junto con la madurez de los tiempos que es tanto conquista humana como revelación de Dios. O, diciéndolo en otras palabras, la igualdad y la liberación *post mortem* no son producto del sometimiento a la desigualdad actual sino, por lo contrario, el resultado de la rebelión continua en contra de la desigualdad actual y en favor de la liberación en cada momento de la historia presente. El cristianismo de liberación adopta la perspectiva de la clase dominada en la lucha de clases en nuestra historia" (Hinkelammert, 1970, p. 296).

CAPÍTULO 11

EL NUEVO MUNDO: DE SAN PABLO HASTA HOY

Introducción

Pablo de Tarso anuncia la gran novedad de una nueva sociedad y un *nuevo mundo*, el cual desarrolla a partir de la igualdad de todas las personas y todos los pueblos. Lo muestra en la línea de lo que Jesús llamó el "Reino de Dios" cuando dijo: "...el Reino de Dios ya está entre vosotros" (Luc. 17:21 Biblia de Jerusalén), y luego concluyó: "Buscad primero su reino y su justicia..." (Mt. 6:33). Se podría decir que este reino de Dios, que está "entre vosotros", y del que habla Jesús, es precisamente *la presencia de la ausencia* del reino de Dios, que se hará entonces presente en la búsqueda de este reino de Dios.

Cuando Pablo anuncia la nueva sociedad y el nuevo mundo, explica su idea de ello en un lenguaje adaptado a su propio entorno en su carta a los Gálatas. Me gustaría comenzar con este anuncio, para luego analizar cómo, el mismo Pablo, continúa la idea de este Nuevo Mundo en sus escritos, y en qué forma reaparece en la historia posterior, hasta nuestro propio tiempo.

La Declaración de Derechos Humanos Emancipadores Fundamentales

Me gustaría empezar revisando como Pablo comienza la discusión sobre este nuevo mundo. Lo hace en su carta a los Gálatas (Gálatas. 3:26-29). Empiezo retomando, en gran parte, un análisis que ya he presentado en este libro.

Parto del texto de la Epístola a los Gálatas mencionada anteriormente. Un análisis preciso de este texto me parece necesario, entre otras cosas, porque la traducción de la *Biblia de Jerusalén* me parece extremadamente problemática, con problemas que tienden a repetirse en otras traducciones. Esto simplemente significa que hay aspectos importantes del texto de Pablo que se omiten.

La traducción que critico es la siguiente:

> "Pues todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. En efecto, todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús. Y si sois de Cristo, ya sois descendencia de Abraham, herederos según la promesa." (Gálatas. 3:26-29)

Sin embargo, llego a la conclusión de que esta traducción es completamente inadecuada. Por lo tanto, he desarrollado una traducción de este texto que, en mi opinión, muestra mucho mejor de qué se trata para Pablo:

> "Pues, todos ustedes son hijos e hijas de Dios al compartir la fe de Jesús el Mesías. Porque todos los que fuisteis bautizados en el Mesías os habéis revestido del Mesías. Ya no hay judío o griego, esclavo o libre, hombre o mujer. Porque todos ustedes son uno en el Mesías Jesús. Por lo tanto, si perteneces al Mesías, eres

descendiente de Abraham, herederos según la promesa." (Gálatas. 3:26-29)

Lo siguiente es lo que hice:

i. Creo, en primer lugar, que no se debe hablar de los hijos de Dios. En griego, la palabra "hijos" se usa para hablar de todos, hijos e hijas. Por eso prefiero hablar de hijos e hijas.

ii. La palabra "Cristo" significa "Mesías" en griego, y Pablo escribe en griego. Por lo tanto, he introducido esta traducción en el texto citado de Pablo. Casi ningún traductor hace eso. De esta manera se esconde en parte lo que dice Pablo.

iii. Pablo insiste en que todos han recibido al Mesías: "Sois hijos e hijas de Dios al compartir la fe de Jesús el Mesías." Según mi traducción, no se trata de que todos tengan fe en Jesús, sino de que todos compartan la fe de Jesús y hagan suya esa fe. Sólo entonces tiene sentido que el Mesías sea "revestido".

En el Mesías no es posible convertir las diferencias entre personas en desigualdades discriminatorias. Por eso Pablo habla de aquellos "bautizados en el Mesías" que "se han revestido del Mesías". Traen al mundo la novedad de que todos son iguales, en el sentido formulado anteriormente. La referencia constante al Mesías es la afirmación del universalismo de los valores a los que Pablo se refiere en su predicación. Él dice: "... ya no hay judío o griego; esclavo o libre; hombre o mujer". Este universalismo es, también, el proyecto de la sociedad que representa el Mesías. Esto se aplica no sólo a los que son bautizados según el rito, sino a todos los que aceptan la fe de Jesús, porque al aceptarla son uno en el Mesías. Son iguales. La referencia al Mesías sigue siendo necesaria: Todos son iguales

como hombres concretos. No se trata de la igualdad de todos ante el mercado, que es una igualdad que lleva en sus entrañas la discriminación, aunque es la única que corresponde a la sociedad capitalista.

Esta es la esencia de lo que dice Pablo: "... ya no hay judío o griego; esclavo o libre; hombre o mujer".[32] Implícitamente insiste en que las mujeres y los hombres tienen el mismo derecho a hablar. Esto es contrario a lo que se afirma en 1 Corintios 14:34, "... las mujeres cállense en las asambleas". Esta idea de que las mujeres deben permanecer en silencio en la *ekklesía* es, muy probablemente, una interpolación que corresponde a 1 Timoteo 2:11 (véase Ebner, 2019).

Esta llamada de Pablo no afirma las leyes de entonces, sino que expresa la crítica de Pablo a la ley frente a la legalidad vigente. Por esta razón, Pablo considera la presencia del Reino de Dios, aunque raramente usa esta palabra directamente, y la evita incluso en este texto que citamos.

Lo que Pablo muestra en la cita que he presentado son los derechos humanos, que están implícitos en lo que Jesús dice sobre lo que él llama el reino de Dios. Pablo transforma eso en la primera declaración de derechos humanos de nuestra histo-

32 Aquí surge un problema con la interpretación del universalismo paulino que Alain Badiou (2002) da en su interesantísimo libro sobre Pablo. Badiou cita la Declaración de Derechos Humanos de Pablo en forma muy reducida, solo referida a: "No hay ni judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer". Al no mencionar las frases anteriores, no indica la estrecha conexión entre la declaración de Pablo y Jesús, como la frase: "Sois, pues, todos hijos e hijas de Dios en cuanto que compartís la fe de Jesús el Mesías" (Gálatas 3,26). Aquí Pablo deja claro que su explicación se basa en esta fe de Jesús (una fe desarrollada por Jesús en el Sermón de la Montaña, por ejemplo) y que también contiene el contenido mesiánico del mensaje de Jesús en sí mismo. Esto significa que el "acontecimiento" al que se refiere Badiou no puede reducirse a la resurrección, sino que la resurrección es parte del todo, lo que presupone la fe de Jesús, su dimensión mesiánica y su validez para el otro mundo venidero, que resulta de la resurrección.

ria, la cual implica, también, la declaración de la emancipación de la mujer.

Casi todas las grandes ideas de la Revolución Francesa aparecen en el texto de Pablo, y queda claro lo que el Mesías significó para Pablo: la emancipación de la mujer, la emancipación de los esclavos y de toda una clase obrera, y la unidad de las culturas y las naciones, pero también de las razas,[33] lo cual se intenta más tarde en la ONU. Estos son los valores: libertad, igualdad, fraternidad. Pero lo que faltaba era un largo proceso en el que Dios se hizo humano en el sentido antropológico y que conduce a la modernidad, en la que todos tratan de tomar en cuenta lo que Pablo de Tarso había proclamado, pero sin ser conscientes de ello.

Dios se convierte en humano en el sentido antropológico. Esto ha sucedido desde la Revolución Francesa. Así es como nace el humanismo de la praxis, tal como Marx también lo entiende. Sin embargo, la propia Revolución Francesa se enfrentó a esta exigencia de derechos humanos, de modo que Olympe de Gouges, quien exigía la emancipación política de las mujeres, fue guillotinada. También François-Noël Babeuf, que defendía las posiciones de los trabajadores, cayó bajo la guillotina. Y el liberador de esclavos haitiano, Toussaint Louverture, murió después de su arresto, por el maltrato que recibió en una prisión francesa bajo el mandato de Napoleón, quien lo hizo sabiendo que la revuelta de los esclavos en Haití se basaba en la Convención Nacional de la Revolución Francesa, la cual había abolido la esclavitud el 7 de febrero de 1794, al mismo tiempo que fue decretada la emancipación de los judíos también.

Después de la revolución, surgieron los grandes movimientos de emancipación social de las mujeres, los esclavos y los trabajadores, cuyos líderes habían sido asesinados por los propios

33 Esta visión también la señala Walter Bochsler (2019: 97-116).

revolucionarios en el curso de la Revolución Francesa. Luego vinieron los movimientos por la emancipación de las culturas y las colonias, por la unión de los estados y la protección de la naturaleza a partir del siglo XX. Todos se están moviendo en la dirección anticipada por San Pablo. Pero Pablo aún no había logrado señalar un sujeto capaz de desarrollar un humanismo de la praxis, el cual sólo surgiría con la modernidad. Así, está claro que Pablo ve la sociedad humana sobre la base de la igualdad humana y que comparte este punto de vista con Jesús. Por lo tanto, se crea una dinámica que más tarde cambió el mundo y que sigue presente hoy en día.

Se entiende por qué este cristianismo logra cristianizar sobre todo a los plebeyos y esclavos del imperio. El texto de Pablo ya hace presente en qué se basará, después, la Revolución Francesa. Es un concepto de la razón mítica que, para realizarse, necesita sujetos humanos. Y de nuevo, el paso de Dios convirtiéndose en hombre, pero ahora en sentido antropológico, es de importancia central. Esto tiene como antecedente fundamental, lo que ya ha aparecido en la esfera religiosa en el cristianismo: la visión religiosa de la transformación de Dios en un ser humano. La modernidad está extendiendo esta transformación a todo el campo antropológico. De hecho, de esta manera, la modernidad puede imponer el mito de la liberación -formulado por Pablo- en la Revolución Francesa, aunque en un sentido limitado. De esta manera, el mito puede hacerse verdaderamente presente, aunque con muchas variaciones y también con regresiones y conflictos.

Pero queda una diferencia importante. El nuevo mundo de Pablo se concibe desde una perspectiva escatológica. El ser humano está llamado a participar en esta transformación en un nuevo mundo y a realizarla en la medida de lo posible. Pero la demanda va mucho más allá de lo humanamente posible. El

nuevo mundo es, en última instancia, un mundo en el que todos los derechos humanos mencionados se realizan real y plenamente. Por lo tanto, la transición al nuevo mundo realizado está siempre conectada con una resurrección de los muertos que, a su vez, se realiza a través de Dios, cuando el ser humano ha hecho lo que es posible en esta tierra. Pero siempre el comienzo es la práctica en esta tierra.

Lo que también es nuevo en Pablo es que presenta el mensaje de Jesús con base en una crítica de la filosofía griega. Sin embargo, este enfoque difiere enormemente de los enfoques posteriores de Agustín y Tomás de Aquino. Estos últimos traducen la filosofía griega al cristianismo y, a menudo, dejan de lado el mensaje de Jesús. En su lugar, Pablo replantea la filosofía griega en sí misma, para poder transmitir realmente en el lenguaje de esa filosofía lo que es este mensaje de Jesús. Para ello, Pablo sustituye el ser de la filosofía griega por su Declaración de los Derechos Humanos, que citamos de la Carta a los Gálatas y que anuncia el nuevo mundo según Pablo. Es, de hecho, el Reino de Dios, como Jesús lo había presentado, pero ahora lo expresa de manera diferente debido al nuevo entorno.

Cuando este anuncio de un nuevo mundo se renovó más tarde, en la Revolución Francesa, esto sólo podía hacerse contra la mayoría de las iglesias cristianas de la época. El cristianismo había sido puesto patas arriba por el termidor del giro de Constantino en los siglos III y IV. Sólo hacia finales del siglo XIX volvió a sus raíces y se puso de pie de nuevo, aunque no en todas partes, sí en la mayoría. En el propio cristianismo, este conflicto se libra entre las dos tradiciones: la primera, profética-mesiánica y, la posterior, de colonización imperial.

Contemporáneamente, vuelve a aparecer el anuncio de ese nuevo mundo. Así, en la década de 1980, el obispo Franz Kamphaus, de la Diócesis de Limburgo dijo: “Hazlo como Dios,

hazte hombre [*sic.*]". En la misma década, hubo grandes manifestaciones de estudiantes en Zurich, frente al mayor banco de Suiza, con el lema: "Haz lo que Dios hace, hazte hombre [*sic.*]".

La renovación del análisis previo de Pablo sobre el nuevo mundo en 1 Corintios: El Mesías no me envió a bautizar, sino a proclamar el mensaje de salvación (1 Cor. 1:17)

En la epístola a los Corintios, Pablo vuelve al tema del nuevo mundo, que en su caso es el tema del reino de Dios. Llega a esto desde el análisis de una crisis que experimenta en Corinto. Analiza esta crisis como una crisis de la institucionalización del bautismo. En su carta muestra que ha surgido una crisis del bautismo. El bautismo se ha convertido en un simple ritual, cuyo contenido es simplemente una reducción del bautismo a un acto dentro de este rito. Según Pablo, las disputas surgen entre los fieles, los cuales se dividen entre ellos como grupos que forman y formulan su identidad a partir de la persona que los ha bautizado. Uno es el grupo de Apolo, el otro el de Cefas u otros.

Pablo, entonces, formula su protesta contra esto: "Porque no me envió el Mesías a bautizar, sino a predicar el evangelio." (1 Cor. 1:17). Y amonesta: "Os conjuro... a que tengáis todos un mismo hablar, y no haya entre vosotros divisiones; antes bien, estéis unidos en una misma mentalidad y un mismo juicio." (1 Cor. 1:10).

En este punto, la palabra "evangelio" para Pablo significa la "fe de Jesús". Pero Pablo no rechaza el bautismo. Obviamente el bautismo para él es, en última instancia, una parte de la aceptación de la fe de Jesús por los bautizados. Es en sí mismo un momento del mensaje de salvación y no puede ser reducido a un simple ritual.

Aquí se hace interesante observar que los teólogos, en general, hoy en día, asumen que el texto del mensaje de un nuevo mundo, que Pablo entrega en la Epístola a los Gálatas, en realidad proviene de las ceremonias bautismales habituales que las propias personas recién convertidas han formulado. Esto, por supuesto, se aplica en particular a la mención central de los derechos humanos en Gálatas. 3:28 cuando señala: " "Ya no hay judío o griego, esclavo o libre, hombre o mujer. Porque todos ustedes son uno en el Mesías Jesús."

Por cierto, se puede leer el texto de la Epístola a los Gálatas (3:26-28) directamente como el texto del bautismo.

El bautismo implica una confesión de fe, que expresa la fe en *la fe de Jesús* (mensaje de salvación), pero no la *fe en Jesús*. Por lo tanto, el hecho de que el bautizado crea en Jesús es secundario. Así, la confesión bautismal es lo que Gálatas. 3:26-28 dice: el bautizado confiesa la fe de Jesús y la confiesa como la fe del Mesías, que es Jesús resucitado. "Porque todos los que fuisteis bautizados en el Mesías os habéis revestido del Mesías." (Gál. 3: 27) Pero este Mesías es ahora el Jesús resucitado. Con esto, el bautizado declara a quien lo bautiza que quiere formar parte del cuerpo de este Mesías (*corpus misticum*) y adopta así la *declaración de principios de los derechos humanos* para sí mismo y para todos los demás: "Ya no hay judío o griego, esclavo o libre, hombre o mujer." (Gálatas. 3: 28). Se pretende una práctica. Esta práctica une a todos los bautizados. Con el bautismo, cada bautizado se inscribe en un proyecto, que es el proyecto del Mesías.

Tal bautismo presupone, naturalmente, que los bautizados son personas adultas. Si el bautismo de niños prevalece, entonces, este bautismo debe ser formulado de manera diferente, pero sin perder necesariamente su contenido. La confirmación lo hace, en cierta medida, hoy en día.

Retornemos a la primera carta a los Corintios. Obviamente, aquí Pablo se vincula con la declaración fundamental de los derechos humanos desarrollada en la Epístola a los Gálatas (Gálatas. 3:26-28). A continuación, aclara quiénes son los elegidos y elegidas de Dios: "Lo plebeyo y despreciable del mundo ha escogido Dios; lo que no es, para reducir a la nada lo que es." (1 Corintios. 1: 28).

En la tradición judía, los elegidos de Dios son especialmente las viudas, los huérfanos y los extranjeros que buscan cobijo (los refugiados). El pueblo judío es el pueblo elegido de Dios, pero hay elegidos específicos dentro del pueblo elegido. Con Pablo, en cambio, son "los plebeyos y los despreciados". Pero estamos hablando del mismo grupo de personas, es decir, los pobres.

De ello se deduce que Pablo, donde Jesús habla de los pobres y su elección, ahora habla de los "plebeyos y los despreciados". Sin embargo, en otros pasajes está definitivamente hablando de los "pobres" de nuevo. Ambas expresiones le parecen equivalentes a Pablo.

De esta forma, vuelve a pasar a otra forma de hablar del Reino de Dios. También lo hace de una manera completamente diferente a la anterior. Nuestra cita nos lleva a: "lo que no es (ha elegido Dios) para reducir a la nada lo que es." (1 Corintios. 1: 28).

No tengo ninguna duda de que este "que no es" se refiere a la ausencia del Reino de Dios, que, como dice Jesús, está en medio de vosotros, pero que debe ser buscado. Si no lo encuentras, sigue ausente, pero esta ausencia está presente. Dios ha elegido esta ausencia, "lo que no es", para reducir a la nada lo que es. Y "lo que es" es el Imperio Romano y sus instituciones.

Supongo que Pablo desarrolla aquí una forma de hablar que, en su opinión, corresponde más a estos "plebeyos y despreciados", que la manera de hablar de la cultura judía cuando habla de los pobres. Pero sigue con el mismo contenido.

Los plebeyos, aquí, son la gente sencilla, gente normal, gente de la calle. Según Pablo, precisamente, estas personas son los pobres.

¡Siempre se trata del reino de Dios! Es una ausencia que está presente. Según esta fe cristiana, esta ausencia se hará finalmente presente con la resurrección de los muertos.

Aquí llega a ser muy claro que San Pablo se imagina, realmente, un mundo nuevo. Es un mundo que se pone en el lugar de este mundo, y es la realización perfecta de lo que anuncia en la carta a los Gálatas: "Ya no hay judío o griego, esclavo o libre, hombre o mujer". Pero, según Pablo, este nuevo mundo se inicia construyéndose en este mundo presente, y sus primeros pasos deben ser realizados ya aquí, para que el nuevo mundo pueda realizarse después de la resurrección de los muertos de una manera perfecta.

Este análisis de Pablo lleva a la idea de un conflicto con los "gobernantes de este mundo". Presenta este conflicto de la siguiente manera:

> "Sin embargo, hablamos de sabiduría entre los perfectos, pero no de sabiduría de este mundo ni de los principios de este mundo, abocados a la ruina; sino que hablamos de una sabiduría de Dios, misteriosa, escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para gloria nuestra, desconocida de todos los príncipes de este mundo -pues de haberla conocido no hubieran crucificado al Señor de la Gloria-." (1 Corintios. 2:6-8)

Es un conflicto con los gobernantes de este mundo. Los gobernantes del mundo desprecian esta sabiduría de Dios, que para Pablo está presente precisamente en su énfasis en los derechos humanos y, así, en un nuevo mundo que viene, el cual, en última instancia, se basa en la resurrección, pero que ya se anticipa en este mundo. De estos gobernantes del mundo dice, ahora, que no

han reconocido la sabiduría de Dios, porque se sometieron a la sabiduría de este mundo. Pero al someterse a esta sabiduría del mundo, han crucificado al "Señor de la gloria". Si hubieran tomado la postura de la sabiduría de Dios, no lo habrían crucificado.

Esta sabiduría de Dios es, precisamente, la fe de Jesús, que es el tema del anuncio paulino del nuevo mundo en los derechos humanos, que hace presente en la carta a los Gálatas (3:28). Así que uno crucifica a Jesús si no comparte esta fe de Jesús. Y en él se crucifican los pobres, que aquí -con Pablo- son los plebeyos y los despreciados. En mi opinión, aquí ya resuenan las primeras ideas de la sociedad humana como sociedad de clases.

Esta declaración de Pablo, obviamente, ha indignado a muchos de los cristianos que vinieron después. Una reacción en contra de esta opinión de Pablo ya aparece en el Nuevo Testamento, a saber, en las epístolas paulinas cuya autoría es dudosa. Me refiero a un pasaje que aparece en la 1ª Epístola de Tesalónica:

> "Estos (judíos) son los que dieron muerte al señor y a los profetas y los que han perseguido a nosotros; no agradan a Dios y son enemigos de todos los hombres, impidiéndonos predicar a los gentiles para que se salven; así van colmando constantemente la medida de sus pecados, pero la Cólera irrumpe sobre ellos con vehemencia." (1 Tesalonicenses 2:15-16)

Este texto dice exactamente lo contrario de lo que Pablo dijo en la primera Epístola a los Corintios. Es un texto completamente antijudío (o antisemita), que no analiza, sino que simplemente habla. Los textos de Pablo, sin embargo, tienen una racionalidad. Discuten con argumentos. Pero este texto de la primera Epístola a los Tesalonicenses es, simplemente, antijudío y nada

más. Por lo tanto, estoy convencido de que no es de Pablo en absoluto, sino que es un invento posterior. O bien, toda la 1ª Epístola de Tesalónica no es de Pablo en absoluto, o el texto que he citado es una inserción posterior. Yo asumiría que es del siglo III.

En el texto que he citado, Pablo ha mostrado un conflicto completamente racional entre los plebeyos (los pobres) y la autoridad. Pero está hablando de las autoridades que crucificaron a Jesús y no le interesa, en absoluto, si estas autoridades son romanas o judías. Lo que hacen es lo que hacen las autoridades. Persiguen y someten a los pobres, a los plebeyos y a los despreciados. Pero son estas autoridades las que representan la ley y actúan en nombre de la ley.

La ley como el poder de realizar lo inhumano

Pablo usa la palabra "ley" en un sentido muy específico. Él ve la ley, y lo que esta prescribe, desde el punto de vista del amor al prójimo. Lo hace muy claramente en una frase al final de 1 Corintios. Dice lo siguiente: "El aguijón de la muerte es el pecado; y la fuerza del pecado, la Ley." (1 Corintios. 15: 56).

Creo que nuestra palabra "pecado", hoy en día, ya no refleja muy bien lo que dice para Pablo. Primero pensé que la palabra "crimen" podría reemplazar a la palabra "pecado". Pero la palabra "crimen", en mi opinión, transmite demasiado la idea de que se trata de una violación de la Ley. Entonces, decidí usar la palabra "inhumanidad", por lo que la frase se escribiría como sigue: "El aguijón de la muerte es la inhumanidad, pero el poder de la inhumanidad es la ley" (1 Cor. 15: 56).

Aquí, el punto es que Pablo asume que, muy a menudo, las inhumanidades surgen porque la ley se cumple. Obviamente toma esto de Jesús, cuando habla de pagar o no las deudas. Si las deudas se vuelven impagables, la obligación de pagar destruye

al deudor. En tiempos de Jesús, la obligación de pagar incluía la esclavitud para el deudor y su familia. Por lo tanto, Jesús acusa a estos pagos de la deuda como un crimen total. Pero, sin duda, es un acto legal por parte del acreedor, porque la ley prescribe que la deuda debe ser pagada. Pablo generaliza este criterio en el sentido de que la ley constantemente resulta en el poder de la inhumanidad.

Me parece que esto es lo que sorprende a Pablo en su experiencia de Damasco. Pablo sabe que la condena de Jesús fue de acuerdo con la ley vigente, la cual, para él, incluso es la ley de Dios. Por eso había perseguido a Jesús. Pero ahora se da cuenta de que esta condena y ejecución es uno de los grandes crímenes de la historia de la humanidad. Es un delito que se comete en el cumplimiento de la ley. Con esto, de parte de Pablo, la concepción farisaica de la ley se rompe. Pero ahora no quiere abolir la ley, sino hacer una crítica de la ley, que permita tratar la ley de una manera diferente. Porque al mismo tiempo está convencido de que sin leyes la convivencia humana tampoco es posible. Pero la ley, según él, debe ser constantemente intervenida. Se trata de saber hasta qué punto su cumplimiento conduce a la inhumanidad y, por lo tanto, debe ser cambiada o suspendida. Sucede constantemente que la ley se convierte en la fuerza de la inhumanidad. La inhumanidad que uno comete ahora se vuelve legítima porque cumple simultáneamente la ley.

Por supuesto, esto se aplica especialmente a la ley del mercado, que abre la puerta a la explotación del otro. Uno no debe matar, pero puede dejar morir. La sociedad también puede dejar morir, si está cubierta por la ley del mercado. Este es el significado de la tesis de la mano invisible, que discutiré más adelante.

Bertold Brecht (1957) encontró una formulación, aunque irónica, para esto: "¿Qué es el asalto a un banco comparado con la fundación de un banco?"

La palabra citada de Pablo acerca de la ley como el poder del pecado y, por lo tanto, de la inhumanidad, a veces es representada por la siguiente palabra, que al menos desde la Edad Media está en presente: *Fiat iustitia pereat mundus* ("Que se haga justicia, aunque el mundo perezca").

En esta cita, la justicia se entiende como el cumplimiento absoluto y ciego de la ley. Pero casi nunca se ha sacado la consecuencia de esto, para deducir una crítica correspondiente de la ley, como lo hace Pablo. Las respuestas son, en su mayoría, bastante insignificantes. Así, Ludwig von Mises, el fundador del neoliberalismo simplemente dice lo contrario, sin discutir: "*Fiat iustitia, no pereat mundus*" ("Que se haga justicia, aunque ningún mundo perezca").

Incluso, Kant hace algo similar. Dice: "Que la justicia prevalezca y que los malvados del mundo también perezcan con eso por completo"[34].

El problema de la violencia de la "autoridad constituida" en Rom. 13:1-7 y la crítica paulina de la ley

Recuerdo un seminario de una semana que tuvimos con el Collége de Brousse, en La Roche, antes de 2011. No recuerdo el año exactamente. En este seminario discutíamos la crítica de San Pablo a la ley. Allí nos concentramos, finalmente, en la discusión del problema del concepto de autoridad en Rom. 13:1-7, que se refiere tanto al legislador como al más importante tomador de decisiones. El texto, tal como se nos traduce hoy, exige una sumisión total a las leyes y decisiones.

> "En efecto, los magistrados no son de temer cuando se obra el bien, sino cuando se obra el mal. ¿Quieres no temer a la autoridad? Obra

34 https://de.wiktionary.org/wiki/fiat_iustitia_et_pereat_mundus

el bien, y obtendrás de ella elogios, pues es para ti un servidor de Dios para el bien. Pero, si obras el mal, teme: pues no en vano lleva espada: pues es un servidor de Dios para hacer justicia y castigar al que obra el mal." (Rom. 13:3-4)

En ningún otro lugar Pablo pronuncia tal sumisión al cumplimiento de la ley. Este tipo de idolatría de la ley está completamente fuera de todas las otras interpretaciones de la ley que hace Pablo.

Por lo tanto, en aquella discusión, junto con otros, opinaba que este texto sólo podía ser una inserción posterior y, por consiguiente, no debía ser tenido en cuenta, sino que debía ser declarado inválido. Pero, otro de los participantes comenzó a presentar una posición completamente diferente. Fue Ivo Zurkinden, quien dijo que todo el texto de Rom. 13:1-7 era, más bien, una traducción e interpretación errónea del texto. En su análisis posterior, Zurkinden demostró que se trataba de una reinterpretación del texto, que se traduce a partir de la palabra griega "*exousía*", para lo cual, comúnmente, hoy en día, se utiliza la palabra "autoridad" o también se emplea por "estado" y similares; mientras que la palabra "*exousía*" no tenía ningún significado de este tipo en la lengua griega. Lo demostró, entre otras cosas, con otra cita de la Biblia, que decía: "...porque [Jesús] les enseñaba como quién tiene poder y no como los escribas." (Mc. 1, 22). Si se toma esto como punto de partida, se deduce que todo el texto de Rom. 13, 1-7 no habla en absoluto de la autoridad estatal, sino -según Zurkinden- se trata de un poder divino:

"La *metanoia* da origen al poder... Los que están dotados de poder son aquellos que han vivido a través de la *metanoia* y, por lo tanto, se convirtieron en videntes. Viven de acuerdo con el "*yo soy si tú eres*" y, de esta manera, revuelven *carbón ardiente e*n la cabeza de

> los enemigos de la sabiduría." (Hinkelammert, 2011: 147; traducción del autor)

Este tipo de poder proviene de ser una persona y no de la competencia política.

En esa ocasión discutimos este problema más a fondo y, finalmente, todos nos convencimos de que la interpretación de Zurkinden podía ser correcta.[35]

Por otra parte, es interesante que, en 2013, el Papa Francisco habló del problema de la traducción de la palabra griega *exousía*; sin embargo, no hace ninguna conexión directa con el texto Rom. 13:1-7. Pero lo que el Papa dijo sobre este problema estaba en completo acuerdo con el resultado al que llegó Zurkinden. Puedo citarlo a continuación:

> "Por lo tanto, hay que tratar a Jesús en la frágil concreción de su historia, tal como nos la cuenta sobre todo el más antiguo de los evangelios, el de Marcos. Entonces uno se da cuenta de que la "ofensa" causada por la palabra y la acción de Jesús en su entorno proviene de su extraordinaria "autoridad" - una palabra que se atestigua en el Evangelio de Marcos, pero que no es fácil de traducir. La palabra griega para esto es "exousia" y se refiere literalmente a lo que "procede del ser" que uno es. Así que no es algo externo o algo forzado, sino algo que irradia desde el interior y se afirma por sí mismo. En efecto, Jesús - como él mismo dice

35 Yo mismo le pedí a Ivo que nos diera su tesis por escrito, para que pudiéramos discutirla más a fondo. Poco después, Ivo me entregó el texto, y con su permiso, lo publiqué en un libro que estaba preparando, el cual contenía una discusión fundamental de la crítica de Pablo a la ley. Este libro mío obtuvo el título: Der Fluch, der auf dem Gesetz lastet: Paulus von Tarsus und das kritische Denken. (La maldición que pesa sobre la ley: Pablo de Tarso y el pensamiento crítico). El texto de Ivo Zurkinden se encuentra en las páginas 141-152, bajo el título: "Anhang: Vorschlag einer Übersetzung von Röm, 1-7" ("Apéndice: Propuesta de traducción de Rom. 13:1-7").

> - impresiona, confunde y renueva su relación con Dios, a quien llama confiadamente Abba [Padre] y que le da esta “autoridad” para que la utilice para el bien de la humanidad.
> “Así, Jesús predica “como quien tiene autoridad”, sana, llama a los discípulos a seguirle, perdona los pecados - todas las cosas que en el Antiguo Testamento se deben a Dios y sólo a Dios. La pregunta que aparece varias veces en el Evangelio de Marcos: “¿Qué es este hombre que...?”, que concierne a la identidad de Jesús, es causada por la afirmación de un poder que es diferente al del mundo - un poder que no está dirigido a ejercer el poder sobre los demás, sino a servirlos, a darles la libertad y la vida en plenitud. Y esto hasta el punto de poner en riesgo la propia vida, de experimentar incomprensión, traición, rechazo.” [36]

Creo que se puede ver, inmediatamente, que la opinión del Papa está, en gran parte, de acuerdo con la afirmación de Zurkinden de que la palabra griega *exousía* no debe, de ninguna manera, ser traducida en la forma en que se lo hace comúnmente hoy en día. Del mismo modo, el Papa está de acuerdo en que el significado de esta palabra puede ser expresado por la palabra “poder” o algo similar. En cualquier caso, no es algo como la autoridad política. Si existe este acuerdo entre los dos, se podría suponer que, incluso, el Papa tendría que emitir un juicio sobre este texto de Rom. 13:1-7 similar a como lo interpreta Ivo Zurkinden.

La liberación de nuestros cuerpos (Rom. 8:18-24)

En la Epístola a los Romanos, Pablo llega a integrar su concepción de los derechos humanos en una concepción global del

36 Santo Padre Francisco (2013, 4 de septiembre). Carta al periodista italiano Eugenio Scalfari del periódico «LA REPUBLICA» (Papa_francisco_20130911_eugenio-scalfari_en.pdf p. 3).

cosmos (y, por lo tanto, del universo). El otro mundo de Pablo incluye ahora la creación entera:

> "Porque estimo que los sufrimientos del tiempo presente no son comparables con la gloria que se ha de manifestar en nosotros. Pues la ansiosa espera de la creación desea vivamente la revelación de los hijos y las hijas de Dios. La creación, en efecto, fue sometida a la vanidad, no espontáneamente, sino por aquel que lo sometió, en la esperanza de ser liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto. Y no solo ella; también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando que nuestro cuerpo sea liberado. Porque nuestra redención es en esperanza..." (Rom. 8:18 – 24)

De acuerdo con esto, para los seres humanos se trata de la redención del cuerpo. Esto es, por así decirlo, una síntesis o resumen de lo que Pablo había presentado en Gálatas. 3:28 como una declaración de principios de los derechos humanos emancipadores. Liberar el cuerpo es lo que le preocupa a Pablo en todas sus ideas sobre los derechos humanos. No es la liberación del cuerpo, sino *liberar al cuerpo* lo que trae la salvación. Luego extiende este concepto a toda la creación, de modo que toda la naturaleza también debe ser llevada a la "gloriosa libertad de los hijos de Dios". Con esto amplía los derechos humanos básicos, pues ahora también incluye a la naturaleza en ellos, presentando estos derechos fundamentales de la naturaleza como derechos humanos. Es un derecho humano que la naturaleza tenga sus derechos como tal. Así entra en la "gloriosa libertad de los hijos de Dios". Por lo tanto, la liberación del ser humano no es completa si no incluye liberar a la naturaleza. Sin embargo, limita la palabra "redención" a los seres humanos en

su corporalidad. Sólo la liberación del hombre en su corporalidad es, al mismo tiempo, la redención, y toda la creación debe ocupar este ámbito e incluir toda la historia de la humanidad.

Lo que Pablo está presentando aquí es un verdadero *apocalipsis*. Pero es un apocalipsis sin catástrofe, sin Armagedón; también sin "el lago de fuego" en la que tanta gente es arrojada en el apocalipsis de Juan (Ap. 20: 10; 14-15). Por supuesto, también se podría decir que es una escatología que no se convierte en un apocalipsis. Eso depende de la definición de la palabra "apocalipsis".

Me viene a la mente un texto semejante, que sin duda data de los primeros siglos del cristianismo y se conserva en la liturgia. Es la *Präfation* de la misa de difuntos, que no está en absoluto determinada por el recuerdo de la muerte. Dice ahí:

> "En él (Cristo) brilla la esperanza de la resurrección eterna. La inalterable mortalidad es ciertamente deprimente: sólo la promesa de la futura inmortalidad nos eleva. Tus fieles, Señor, no pueden ser despojados de la vida, la vida sólo se renueva; cuando este refugio de su peregrinaje terrenal caiga en el polvo, un hogar eterno en el cielo estará listo para ellos." (Schott, 1938: 435; traducción propia)

Nuestro lenguaje moderno, por otro lado, habla de desear el descanso eterno a los muertos. Ponemos a nuestros muertos en sus tumbas y deseamos que permanezcan en ellas para siempre y no sean perturbados ni por la nueva vida. En la *Präfation*, sin embargo, se les desea la vida eterna, en la que todos juntos encuentran un nuevo hogar en una nueva naturaleza que ya no conoce la muerte. Es "esta tierra sin muerte". En este texto, incluso la tumba se convierte en un lugar donde aparece la esperanza. Es la esperanza de la resurrección.

Hay otro texto que se acerca, sorprendentemente, al texto de Pablo. Se trata de los "Manuscritos-económicos-filosóficos", escritos por Marx, en 1844:

> "El comunismo es la abolición positiva de la propiedad privada, de la autoenajenación humana y, por tanto, la apropiación real de la naturaleza humana a través del hombre y para el hombre. Es, pues, la vuelta del hombre mismo como ser social, es decir, realmente humano, una vuelta completa y consciente que asimila toda la riqueza del desarrollo anterior. El comunismo, como naturalismo plenamente desarrollado, es un humanismo y, como humanismo plenamente desarrollado, es un naturalismo. Es la resolución definitiva del antagonismo entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre. Es la verdadera solución del conflicto entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y autoafirmación, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Es la solución del dilema de la historia y sabe que es esta solución." (Marx, citado en Fromm, 1964: 135-136)

El problema de este texto es que Marx todavía no considera este "naturalismo=humanismo" como "humanismo completo=naturalismo", que más tarde llama "reino de la libertad", como una idea trascendental, sino que busca captarlo como una meta empírica. Pero esto es imposible, por lo que tal concepción de un nuevo mundo sólo puede pensarse de manera realista como el resultado de la resurrección de los muertos. Por cierto, incluso Adorno llega a esta conclusión.

Adorno lo expresa cuando escribe, en su *Dialéctica Negativa*, que la verdadera justicia exigiría un mundo "en el que no sólo se aboliera el sufrimiento existente, sino que se revocara el pasado irrevocable" (Adorno, 2013, p. 395). Esta justicia absoluta conduciría necesaria e inevitablemente, según Adorno (2013, p. 207), a la resurrección de la carne. Adorno habla entonces del

"anhelo materialista" (Adorno, 2013, p. 207). A partir de aquí añade: "Su anhelo (el anhelo del materialismo F.J.H.) sería la resurrección de la carne; al idealismo, al reino del espíritu absoluto eso es completamente extraño. Este punto de salida del materialismo histórico sería su propia abolición, la liberación del espíritu del primado de las necesidades materiales que ahora están efectivamente realizadas." (Adorno, 2013, p. 207).

Adorno no habla de San Pablo. Pero la liberación del cuerpo, de la cual habla Pablo y que más arriba he citado de la carta a los Romanos, evidentemente es casi idéntica con lo que Adorno aquí llama punto de salida del "materialismo histórico".

Al mismo tiempo, Horkheimer desarrolló una posición que coincide en gran medida con la de Adorno. Ernst Bloch (2002) desarrolla esto en un sentido similar, especialmente en su libro *Thomas Münzer. Teólogo de la revolución*.[37]

En un sentido similar, yo mismo lo expresé en 1970, cuando vivía en Chile:

> "En cierto sentido, sin embargo, el cristianismo de liberación es una síntesis universal. Lo es en relación con el ateísmo racionalista considerándolo un cristianismo no consciente y permite solucionar su contradicción inmanente que va implícita en la mala infinitud del progreso técnico-económico ilimitado. Pero por sobre todo es una síntesis universal en relación con el cristianismo conservador y su contradicción inmanente: la aceptación de la desigualdad actual en favor de una igualdad post-mortem. El cristianismo de liberación supera definitivamente este cristianismo falso, lo desenmascara como la ideología de la clase dominante y reemplaza su contradicción inmanente por el lema: alcanzar a través de la lucha por la liberación y la igualdad —en cuanto revolución permanente

37 Este libro se publicó por primera vez en 1921, y ha tenido diversas ediciones posteriores; en español se puede ver la edición del 2002.

> basada en la soberanía popular— la plenitud humana definitiva post-mortem en una nueva tierra, producto del salto cualitativo que vendrá junto con la madurez de los tiempos que es tanto conquista humana como revelación de Dios. O, diciéndolo en otras palabras, la igualdad y la liberación post-mortem no son producto del sometimiento a la desigualdad actual sino, por lo contrario, el resultado de la rebelión continua en contra de la desigualdad actual y en favor de la liberación en cada momento de la historia presente. El cristianismo de liberación adopta la perspectiva de la clase dominada en la lucha de clases en nuestra historia." (Hinkelammert, 1970, p. 306)

Por su parte, el teólogo, periodista y político suizo, Leonhard Ragaz, tiene esta visión de la vida siempre presente. Él dice:

> "En este libro he trabajado la fórmula, que después he aplicado varias veces, de la oposición fundamental entre aquellos, que creen en Dios, pero no en su Reino, y aquellos, que creen en el Reino, pero no en Dios. Con eso siempre un error provoca al otro, hasta que al final ocurre la superación de esta oposición, que se hace realidad en el mensaje del Reino de Dios y de su justicia para la tierra." (Citado en Buess, Mattmüller y Sauter, 1986, p. 168).

La crítica de Pablo a la ley como el camino a liberar al cuerpo y, por lo tanto, en última instancia, a la redención del cuerpo en "esta tierra sin muerte"

Liberar el cuerpo es para Pablo la victoria sobre la muerte, en la que se cumple definitivamente la validez de todos los derechos humanos mencionados por él. Es el cumplimiento definitivo de lo que enfatizó en Gálatas. 3:28: "Ya no hay judíos y griegos, esclavos y libres, hombre y mujer". Lo que presentó

aquí como el ideal para la vida humana, ahora lo muestra tan definitivamente realizado en lo que espera como la liberación del cuerpo: "esta tierra sin muerte".

Ahora describe el proceso de liberar al cuerpo como una necesidad constante para hacer cumplir la liberación del cuerpo contra la ley, que ahora se hace visible como la defensa de la vida contra la muerte. Esto lo dice en 1 Corintios 15:55-56: "¿Dónde está, oh muerte, tu victoria? ¿Dónde está, oh muerte, tu aguijón?" Y responde a esta pregunta: "Pero el aguijón de la muerte es el pecado, y la fuerza del pecado es la ley".

Liberar al cuerpo debe, por lo tanto, someter la ley a la vida, lo que libera al cuerpo. Pero ahora San Pablo muestra, en la Epístola a los Romanos, algo que llama "la ley en su plenitud":

> "Con nadie tengáis otra deuda que la del mutuo amor. Pues el que ama al prójimo, ha cumplido la ley. En efecto, lo de: No cometerás adulterio, no matarás, no robarás, no codiciarás y todos los demás preceptos, se resumen en esta fórmula: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. El amor no hace mal al prójimo. El amor es, por tanto, la ley en su plenitud." (Rom. 13:8-10)

Se trata de intervenciones en la ley. Cuando el cumplimiento de las leyes se vuelve incompatible con el amor al prójimo, la ley debe ser cambiada o suspendida. La ley nunca puede tener la última palabra. Esta sumisión al amor es, al mismo tiempo, la aplicación de la vida como criterio y el camino a la liberación para el cuerpo. Liberar al cuerpo es el sometimiento de la ley a lo que Pablo llama amor, que está al servicio de liberar al cuerpo. Entonces, se hace evidente que el amor al prójimo, tal como Pablo lo entiende, es al mismo tiempo liberar al cuerpo. Esto es: *yo soy si tú eres*.

Este es, ahora, un enfrentamiento que se impone a hombres y mujeres en esta tierra, el cual prepara el estado definitivo de

la vida y de liberar al cuerpo como “esta tierra sin la muerte” que Pablo espera. Aquí Pablo continúa, sistemáticamente, la crítica de la ley, que está en el centro del mensaje de Jesús, de manera que es visible en relación con las leyes, aún las de hoy en día. Esta crítica de la ley incluye las leyes del mercado, que deben ser constantemente intervenidas, si la vida corporal de hombres y mujeres ha de tener como base al cuerpo libre.

Esto nos lleva de nuevo a lo que empezamos, a saber, la fundación de los derechos humanos en Gálatas. 3:28: “Ya no hay judíos y griegos, esclavos y libres, hombre y mujer”. Si el amor al prójimo se convierte en el criterio de cumplimiento de la ley, entonces, el amor indica si estos derechos humanos se convierten en el criterio de la acción. Por lo tanto, deben expresarse y aplicarse como normas (véase Molina Velásquez, 2017).

El humanismo de la praxis: la praxis que se orienta hacia el nuevo mundo

Con eso se da el punto de partida del humanismo de la praxis, que debe referirse a toda la sociedad. Pero esta referencia aún no surge en su verdadera dimensión en San Pablo. En la sociedad romana de esa época, no hay ni el mínimo de igualdad formal humana que podría legitimar y hacer cumplir cualquier emancipación humana. La población no podía organizarse. Había movimientos religiosos, pero no civiles. Por lo tanto, cuando el cristianismo de los primeros siglos ya no pudo ser suprimido, fue imperializado y no democratizado. Las estructuras sociales siguieron siendo esencialmente las mismas, incluso la esclavitud no fue abolida. Tardó muchos siglos crear una sociedad en la que se pudiera desarrollar algo parecido a los derechos humanos.

En el cristianismo, la demanda de los derechos humanos estaba ciertamente presente, pero no podía ser llevada a la

sociedad. Por lo tanto, se limitaron a las actividades dentro de la iglesia y a las actividades privadas, en general. Pero cuando estos derechos humanos fueron demandados por los movimientos rebeldes y también heréticos, simplemente fueron derrotados. De ahí que siempre han estado presentes bajo tierra, porque no se podían realizar.

Esto sigue siendo cierto, incluso, para las revueltas campesinas del siglo XVI, como las revueltas campesinas alemanas bajo Thomas Müntzer y la revuelta anabaptista en la ciudad de Münster, en 1534 y 1535. Pero ese también es el momento histórico en que se formó la nueva sociedad de clases, en la que un *verdadero* movimiento de derechos humanos pudo afirmarse. De hecho, esto ya estaba sucediendo dentro de esa guerra campesina, pero no existía todavía la capacidad de llevar estos nuevos movimientos al verdadero éxito de la sublevación, como sucedió luego en Inglaterra, con la Revolución Inglesa, y especialmente en la Revolución Francesa.

Esta nueva sociedad de clases, que se venía formando a partir del siglo XV, también se basa en un desarrollo bastante extraordinario del sistema monetario. Por primera vez estaba surgiendo algo parecido a un mercado mundial, principalmente en los nuevos centros del capital y bancarios. Antes de eso había mercados, pero aún no existía “el mercado”, que luego se convirtió en el mercado mundial.

De esta manera, se formó la sociedad civil, como se ha conservado y probablemente se conservará todavía en un futuro. Podemos describir mejor el carácter de esta nueva sociedad de clases empezando con las dos grandes revoluciones: la inglesa y la francesa. Ambas revoluciones comienzan como revoluciones populares y terminan como revoluciones burguesas. Los dos grandes pensadores de la revolución inglesa son Thomas Hobbes y John Locke, pero es este último quien puede describir mejor el resultado de la revolución inglesa. John Locke (2014)

hizo ver el resultado, muy determinante para la posición de las clases dominantes, en su libro *Two Treatises on Government* [*Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*].

Para lo que es relevante aquí, hay dos puntos principales. El primer punto es su declaración de la absoluta legitimidad de la esclavitud, como se había introducido, mientras tanto, en toda América. Su idea de la esclavitud es una de las más extremas y, también, más brutales de toda la historia de la humanidad. El segundo punto es que no conoce los derechos humanos en absoluto, sólo los derechos de mercado, como la garantía de la propiedad privada. Esta es una posición pura de la lucha de clases desde arriba. Esta garantía de la propiedad privada, luego se complementó con la afirmación de Adam Smith de una mano invisible del mercado, que afirma la existencia de tendencias automáticas del mercado hacia el equilibrio. Así pues, las leyes del mercado se transformaron en autómatas legislativas, que simplemente aseguran el propósito de la ley mediante el automatismo de la aplicación de las leyes que resultan del propio mercado.

Contra esta posición de las clases dominantes surgió, en el siglo XVIII, una posición que la responde. Viene de Jean-Jacques Rousseau (2007), en su *Du Contrat Social* [*El contrato Social*], del año 1762. Rousseau responde a los puntos mencionados por Locke de manera muy clara. En lo que respecta al primer punto, rechaza radicalmente toda la esclavitud. Es uno de los pocos pensadores de la llamada Ilustración que ha adoptado esta posición. Sobre el segundo punto, afirma que una democracia, para ser una democracia, sólo puede garantizar la propiedad privada en la medida en que sea compatible con el derecho de todo ser humano a vivir humanamente. Aquí se postulan efectivamente derechos humanos. Son esos derechos los que garantizan la libre capacidad de cada ser humano para vivir. Aquí es donde se introduce el derecho humano, que ni aparece en el caso de Hobbes o Locke. Es el derecho de los

hombres y las mujeres como el derecho a ser humanos. Es la posición de una lucha de clases desde abajo, respondiendo a la lucha de clases desde arriba. Como resultado, en los primeros años de la revolución francesa, la esclavitud es abolida por la Asamblea General. Pero algunos años más tarde, el emperador Napoleón la reintroduce. Debido a esta abolición de la esclavitud, la revuelta victoriosa de los esclavos se llevó a cabo en Haití. En la sesión en la que se abolió la esclavitud, también se declaró la liberación de los judíos, convirtiéndolos en ciudadanos de pleno derecho. Esto incluyó el fin del confinamiento en guetos – barrios judíos (véase Vergara Estévez, 2012).

Los desarrollos durante el siglo XX: el polo de las leyes del mercado

De esta manera, surgen dos polos opuestos que caracterizan esencialmente al siglo XIX. Por un lado, el polo de las leyes del mercado, que se consideran leyes absolutas. Por otro lado, la llamada y el proyecto de liberar al cuerpo. Este proyecto de liberar al cuerpo aparece no sólo en San Pablo (Rom 8:18-24), sino también en la tradición del socialismo desde el siglo XIX. También aparece de manera diferente en Marx, cuando habla de toda la naturaleza no humana como el "cuerpo ampliado del hombre". Por lo tanto, cuando hablamos de liberar al cuerpo, la liberación de la naturaleza como el cuerpo extendido del ser humano siempre está incluida.

Estos movimientos de liberación, en particular los de la liberación de los esclavos, la emancipación de la mujer y los movimientos de la fuerza de trabajo, se han desarrollado desde la Revolución Francesa desde sus inicios. Pero, cuanto más la revolución popular se transforma en una revolución burguesa, más conflictos surgen en torno a estos movimientos de derechos humanos. De hecho, luego fueron violentamente

suprimidos. Como resultado, la Revolución Francesa no sólo persiguió a la aristocracia, sino también a los movimientos de derechos humanos. Esto afectó, como lo he señalado más atrás, particularmente a Olympe de Gouges, como representante de los derechos de la mujer, y a François Babeuf, que se había convertido en representante de los derechos laborales con su llamada “conspiración de iguales”. Ambos fueron víctimas de la guillotina. Algo muy similar le ocurrió a Toussaint Louverture, el liberador de esclavos haitiano, que fue arrestado bajo el mandato de Napoleón y pronto murió en prisión como resultado de su maltrato. Sólo después del final de la revolución estos movimientos de derechos humanos pudieron desarrollarse como parte de la sociedad burguesa emergente, aunque al mismo tiempo fueron muy a menudo objeto de persecución.

Desde finales del siglo XIX, especialmente desde la Primera Guerra Mundial, se han producido cambios significativos en los dos polos mencionados. En el polo de las leyes del mercado, está en juego la cuestión de la igualdad de todas las personas, que está directamente relacionada con la posible validez de los derechos humanos. La ideología burguesa del siglo XIX se basa en la igualdad formal de todas las personas, a partir de la cual se legitiman las exigencias de los derechos humanos. Los diversos movimientos de derechos humanos de la liberación de los esclavos, la emancipación de la mujer y los movimientos laborales se basaron en esto. Esto no evitó los conflictos, pero ayudó a resolverlos.

Sin embargo, hay una contraposición muy radical. Empieza con un pensador muy importante, que ahora se opone a esta idea de igualdad. Este es Friedrich Nietzsche. Si todo su pensamiento debe expresarse en una frase, se podría decir: “rebelión contra la igualdad de todos los seres humanos”. Nietzsche tuvo poca repercusión durante su vida. Pero a partir de principios del siglo XX, se convirtió en el portavoz más importante de los

opositores a los movimientos de derechos humanos, especialmente en contra del feminismo, de los movimientos socialistas y en favor de un antisemitismo cada vez más extendido, que apareció predominantemente como racismo. En la rebelión de Nietzsche contra la igualdad de todas las personas, la "voluntad de poder" se pone en el lugar de esta igualdad. Nietzsche se convirtió en el principal pensador de los movimientos fascistas emergentes en toda Europa, y fue, al mismo tiempo, celebrado como el gran santo del fascismo. Como Nietzsche ya estaba muerto, no podía reaccionar *él mismo*.

Esta rebelión contra la igualdad, que el fascismo ha heredado de Nietzsche, no termina con el fin del fascismo. Sin embargo, después de este fin del fascismo, vienen varias décadas en las que se hizo hincapié en los derechos humanos. Esto se manifiesta muy claramente en la *Declaración Universal de Derechos Humanos* de las Naciones Unidas, del año 1948. Sin embargo, poco después de esta *Declaración*, surge una nueva formulación de la rebelión contra los derechos humanos, que luego, a partir de los años setenta, se afirma cada vez más como la ideología central del mundo occidental. Declara abiertamente la inexistencia de los derechos humanos y, luego, con la administración Reagan en E.E.U.U., tiende a afirmarse de manera muy general, ganando validez mundial. El fundador de este neoliberalismo, Ludwig von Mises (1956) lo expresa de la siguiente manera:

> "*The worst of all these delusions is the idea that "nature" has bestowed upon every man certain rights. According to this doctrine nature is openhanded toward every child born.... Every word of this doctrine is false.*" ["El peor de todos estos engaños es la idea de que la "naturaleza" ha dado ciertos derechos a todos los seres humanos. Según esta doctrina, la naturaleza tiene las manos completamente abiertas para cada niño que nace... Cada palabra

de esta doctrina es errónea." (Mises, 2008, pp. 80-81; traducción propia].

Mises se refiere aquí, en términos directos, solamente a los derechos humanos emancipadores, que son los derechos humanos de la vida humana. Pero, en realidad, la negación de estos derechos humanos emancipadores también reduce en gran medida los derechos humanos civiles y políticos. Esto se hizo evidente cuando este neoliberalismo fue capaz de implementar una política de no reconocimiento de los derechos humanos emancipadores, como se realizó a partir de los años setenta del siglo XX en las dictaduras militares totalitarias de la seguridad nacional en Chile, Argentina, Uruguay y Brasil. También significó el fin de los derechos humanos civiles y políticos. Todo eso se hizo a través del Plan Cóndor, organizado por el gobierno de E.E.U.U., que comenzó en 1975/76. Esta continuación de la negación de los derechos humanos se complementó con una forma muy extrema de pretender que el mercado es mágico, con una mano invisible y un automatismo de autorregulación del mercado.

Así, las leyes del mercado se presentaron de nuevo como leyes absolutas, en cuyo nombre se imponen tanto el rechazo de una política realista hacia la crisis climática como la creciente eliminación del estado social. Ignora por completo la conocida afirmación de que cualquier ley absoluta es siempre una ley que tiene consecuencias inhumanas. Un mercado sólo es un mercado humanamente aceptable si se inserta en las relaciones sociales mediante una intervención sistemática (véase Polanyi, 2007).

De esta manera, el neoliberalismo se convierte en un sucesor perfectamente legítimo del fascismo y, por lo tanto, también puede tener a Nietzsche como uno de sus padres, aunque no debe confundirse con el fascismo. El fascismo se basa en un totalitarismo del Estado, mientras que el neoliberalismo se basa en un totalitarismo del mercado.

Los desarrollos durante el siglo XX: El polo de liberar al cuerpo (los derechos básicos de emancipación)

Asumo que estamos en una crisis de la civilización occidental, que comienza con el levantamiento contra la igualdad de todas las personas, que es al mismo tiempo un levantamiento contra los derechos humanos. Esto se deriva del pensamiento de Nietzsche y luego se convierte en realidad, primero con el fascismo, y hoy en día en el neoliberalismo. La resistencia contra esta sublevación condujo a una nueva concepción del socialismo, que fue acompañada por la mencionada reformulación del sujeto a través de la rebelión estudiantil de 1968, que apuntaba a una nueva subjetividad en relación con todas las instituciones existentes.

La nueva concepción resultante del socialismo tenía una dimensión que no debe ser olvidada. Ya apareció en Checoslovaquia en la primavera de 1968 y terminó el 21 de agosto de 1968, con la invasión de las tropas del Pacto de Varsovia. Este levantamiento se conoce como la "Primavera de Praga".[38] La nueva concepción del socialismo fue elaborada en Praga por el economista Ota Sik, incluso antes de este levantamiento, que luego trató de impulsarlo como ministro de Economía. Él jugó un papel muy similar al que desempeñó Pedro Vuskovic en Chile, a partir de 1970. Salvador Allende, como presidente, desmarcado en forma explícita del modelo de Cuba, representó un camino constitucional y no violento hacia el socialismo, el cual iría siendo gradualmente legitimado por las mayorías democráticas. Entendió este socialismo como una intervención sistemática en el mercado, con el objetivo de obligar al mercado a respetar sistemáticamente los derechos humanos. Como presidente de la Unión Soviética, Michael Gorbachov trató de

38 Quiero agradecer a Ulrich Duchrow por señalarme la necesidad de tener más en cuenta este polo.

redefinir el socialismo soviético en los años 1990 a 1991 en la línea de la Primavera de Praga y la reformulación del socialismo en Chile. Pero este intento también fracasó.

Estos fueron los intentos a gran escala para realizar un nuevo socialismo democrático. En Praga se acabó con las tropas del Pacto de Varsovia; en América Latina con las dictaduras militares totalitarias de seguridad nacional organizadas por los E.E.U.U., que procedieron de manera asesina e impusieron el neoliberalismo en América Latina. El gobierno de los Estados Unidos organizó estas diversas dictaduras militares en el Plan Cóndor, para erradicar a los líderes de todas las organizaciones populares democráticas. Como parte de este Plan Cóndor, unas 50.000 personas fueron asesinadas.[39]

Si entendemos estas iniciativas en su unidad de hecho, podemos ver que se estaba creando, efectivamente, una alternativa al sistema imperante en sus diversas formas. Pero, una vez más, fue destruido, en gran medida, por el levantamiento contra los derechos humanos y la igualdad de todas las personas por parte del neoliberalismo, que en América Latina pudo apoyarse en las nuevas dictaduras militares totalitarias de seguridad nacional.

Frente a la rebelión estudiantil, la libertad de las ciencias en las universidades de Alemania, por ejemplo, fue controlada cada vez más por el Bund Freiheit der Wissenschaften, que se

39 “El Plan Cóndor se constituyó en una organización clandestina internacional para la estrategia del terrorismo de Estado que instrumentó el asesinato y desaparición de decenas de miles de opositores a las mencionadas dictaduras, la mayoría de ellos pertenecientes a movimientos de la izquierda política, el peronismo, el sindicalismo, las agrupaciones estudiantiles, la docencia, el periodismo, el campo artístico, la teología de la liberación y el movimiento de derechos humanos. Los llamados «Archivos del Terror» hallados en Paraguay en 1992 dan la cifra de 50 000 personas asesinadas, 30 000 «desaparecidas» y 400 000 encarceladas.» https://es.wikipedia.org/wiki/Plan_Condor

concentró en el control de la libertad de expresión de las universidades en nombre de la doctrina científica de Popper, y recibió el apoyo de los ministerios de cultura, en cooperación con los respectivos servicios secretos de casi todos los Estados alemanes. De manera similar, esta teoría de la ciencia de Popper también fue utilizada por las dictaduras totalitarias de la seguridad nacional en América Latina. Los filósofos de la corte de esta seguridad nacional también eran popperianos en todos los casos que he llegado a conocer. Es por eso, que apenas se encuentra alguna crítica al totalitarismo de estas dictaduras militares en los escritos de Popper y los popperianos de la época.

A partir de finales del siglo XX -en Chile, a partir de 1990- se democratizaron de nuevo las dictaduras militares más importantes, después de que los líderes de las organizaciones populares fueran asesinados, en gran parte con la ayuda del mencionado Plan Cóndor. En la Argentina, muchas personas fueron torturadas hasta la muerte y sus cuerpos fueron llevados en avión al Océano Atlántico, donde fueron arrojados a los tiburones para que los devoraran. Esta fue una parte importante de la lucha de clases desde arriba.

Pero con la democratización el conflicto anterior surgió de nuevo. En las elecciones que siguieron, la población rara vez aceptó las posiciones de las dictaduras militares, todas las cuales tenían una orientación económica neoliberal. Muchos gobiernos volvieron a políticas dirigidas contra estas posiciones. Sólo mencionaré tres, que considero muy representativas.

En Venezuela, Hugo Chávez se convirtió en presidente en 1999. Habló de fundar el socialismo del siglo XXI. Dejó muy claro que se refería a una sociedad basada en la intervención sistemática en el mercado, como ya se había proclamado en Chile en 1970. Chávez murió en 2013, y Maduro lo siguió como presidente hasta hoy. Pero Venezuela se convirtió ahora en el blanco de una política sistemática de sanciones económicas,

que muy pronto hizo que la exportación de su producto más importante, el petróleo, fuera en gran medida imposible. La población fue condenada a morir de hambre por el gobierno de E.E.U.U. Millones de personas refugiadas dejaron el país, el sistema de salud se arruinó. Ni siquiera hoy, ante la catástrofe del COVID-19, el gobierno de E.E.U.U. ha levantado estas sanciones asesinas.

En Brasil, se inventaron las calumnias contra Lula, y por estas fue condenado a 12 años de prisión. Esto hizo posible que Bolsonaro ganara las elecciones presidenciales y ahora es presidente de Brasil. Esto puso fin a la importantísima política social de Lula y a la construcción de un estado social y la revirtió en gran medida. También se intensificó la destrucción de la región del Amazonas. Una vez más, el neoliberalismo pudo imponerse. Posteriormente, Lula fue liberado, pero está por verse si podrá tener de nuevo un papel político tan destacado.

En Bolivia, el presidente de la OEA (Organización de Estados Americanos) inventó la noticia de un supuesto fraude electoral y atacó al gobierno de Evo Morales. De hecho, fue un llamado a un golpe de estado, que a su vez fue apoyado por el gobierno de E.E.U.U. Morales pidió asilo, primero en México y luego en Argentina. La OEA nunca ha presentado pruebas de ningún supuesto fraude electoral. En el año 2020 se celebraron nuevas elecciones y el movimiento de Evo Morales recibió más del 52% de los votos, por lo que hoy, en Bolivia, este movimiento popular ha vuelto a asumir la presidencia.

Esto demuestra que hay una alternativa y que está bastante abierta. Es la respuesta a la lucha de clases desde arriba, que hoy en día domina en gran medida al capitalismo. Pero esta respuesta a la lucha de clases desde arriba no puede ser respondida por un simple llamado a una lucha de clases desde abajo. Sólo puede ser una lucha por la recuperación de una democracia que, hoy en día, está dominada, en gran medida, por

las grandes empresas. La democracia ha sido vendida en gran parte al capital. Pero no se puede volver a comprar; esta venta debe ser cancelada por el nuevo desarrollo de la democracia. Esto es necesario para que las intervenciones en el mercado puedan, finalmente, surgir de decisiones legítimas. En el caso del COVID-19 fue bastante fácil abolir el llamado "cero negro" (rigor presupuestario), en cuyo nombre el Ministro de Hacienda alemán, Wolfgang Schäuble, ha impedido durante muchos años muchas inversiones necesarias en el estado social y ecológico. La pregunta es: ¿por qué es posible en este caso, pero no cuando se trata del Estado social o de problemas ecológicos, como la crisis climática?

La alternativa para el mundo de hoy debe siempre asumir que la intervención sistemática en el mercado no sólo es legítima, sino absolutamente necesaria. Hoy en día es tan legítima y necesaria en caso de la crisis climática, como en el caso de la pandemia que nos amenaza con el COVID-19. Por eso necesitamos una capacidad igualmente amplia para tener, siempre y en todo tipo de crisis institucionales, la misma flexibilidad que hemos tenido en el caso de esta pandemia.

Se trata de una alternativa que, en realidad, es completamente obvia y no es una noticia extraordinaria. Debemos volver a una política económica, pero también a una política social y cultural, similar a la que se desarrolló en las primeras décadas después de la Segunda Guerra Mundial, y que debe ser renovada hoy. Pero el neoliberalismo actual la considera peligrosa y la persigue, llamándola "izquierda radical y extremista", como lo hizo con Jeremy Corbyn, quien fuera líder del Partido Laborista en Inglaterra, en el periodo 2015-2019.

Sobre el nuevo mundo de San Pablo

Quiero profundizar un poco en el problema del surgimiento de la sociedad civil al comienzo de la modernidad. Estoy pensando en el comienzo del siglo XVI. De hecho, se está produciendo una transformación de gran alcance del mercado y del sistema monetario, que es crucial para la conformación de la nueva sociedad civil. Antes había dinero, pero los mercados eran en gran parte locales. Ahora está surgiendo un mercado mundial, aunque todavía no de todo el mundo (Europa, partes de América y de África). Los mercados individuales son parte de un sistema de mercados interdependientes, bancos mundiales como Fugger y Welser están emergiendo ahora. Esto lleva a la disolución del orden social corporativo en las ciudades, y la burguesía tiende a convertirse en la clase dominante. Por eso, la sociedad civil que está surgiendo tiene una sola clase con la que todo comienza: es la clase constituida por la propiedad privada. Eso vale hasta la Revolución Inglesa y sus pensadores son Hobbes y John Locke. La Revolución Inglesa, aunque comenzó como una revolución popular, resultó en una revolución de la burguesía. Con John Locke, la burguesía sigue siendo la única clase dirigente. Pero ahora todo está organizado por los mercados.

En cambio, con la Revolución Francesa, se forma una sociedad civil que incluye representantes de las mujeres y el trabajo, y que está del lado de la liberación de los esclavos. Esto lleva a que la sociedad civil ya no incluya exclusivamente a la burguesía como la clase dirigente, sino que incluya a las clases oprimidas. Pero todo sucede a través de una sociedad coordinada por medio de los mercados.

De esta manera, los derechos humanos entran en la política por primera vez en nuestra historia. Con Locke no hay derechos humanos en absoluto, sólo el mercado da derechos. Ahora los derechos surgen para ser aplicados incluso si uno

es simplemente humano. Esto ha seguido siendo así, aunque está en constante evolución y los derechos humanos siempre se niegan de nuevo como tales, como ocurre hoy en día en el neoliberalismo.

Así, la política de derechos humanos surge a partir de ciertos grupos de personas. Es necesariamente siempre una política de intervención en el mercado desde el punto de vista de los derechos humanos. Como tal, esta política es siempre conflictiva, ya que el mercado otorga constantemente derechos que son incompatibles con los derechos humanos. El mercado representa leyes cuyo cumplimiento viola los derechos humanos si no se interviene constantemente en ellas desde el punto de vista de la humanidad.

También aparece la posible espiritualidad del mercado y el dinero. Los movimientos fundamentalistas de hoy en día tienen esa espiritualidad, pero es una espiritualidad del mercado y del dinero, que efectivamente es una anti-espiritualidad. Esta espiritualidad siempre ha acompañado al capitalismo. Marx cita a Colón: *"¡El oro es algo maravilloso! El que posee lo mismo es dueño de todo lo que desea. A través del oro se puede incluso hacer que las almas entren en el paraíso."* [40]

En el mismo tiempo -en el siglo XVI- se recauda en toda Europa el penique de San Pedro, que financió la construcción de la Nueva Catedral en Roma con el grito: Cuando el dinero suena en la caja, el alma salta al cielo. ("Wenn das Geld im Kasten klingt, die Seele in den Himmel springt").

Así como hoy en día una pastora y profetiza fundamentalista de una de las nuevas religiones fundamentalistas, lo afirma abiertamente: "A punta de dólares te meto al cielo". Los movimientos religiosos correspondientes llevan hoy en día en gran

40 Colón, en Carta desde Jamaica, 1503. - Karl Marx, Das Kapital Vol. I. MEW, Vol. 23, Berlín 1968, p. 145.

medida el nombre de Neo-Pentecostales. El verdadero espíritu santo aquí es el dinero, que constituye una verdadera esclavitud. Este movimiento llama a su teología el evangelio de la prosperidad.

Por supuesto, esto no puede ser un modelo. Pero indica una espiritualidad, aunque es extremadamente cuestionable.

Pero ha habido una espiritualidad muy diferente. El movimiento de liberación socialista tuvo su espiritualidad en la idea del comunismo, como siempre mencionaron Marx y otros, que sobrevivió por más de un siglo entero. Era una espiritualidad de liberación. Experimenté algo así todavía en Chile en los años 60 del siglo XX y hasta 1973. Esta espiritualidad chilena estaba al mismo tiempo muy conectada con la teología de la liberación, que estaba muy presente en Chile. Lo mismo ocurre con muchos movimientos de liberación en América Latina hasta la década de 1980. Terminó en una sangrienta persecución de los cristianos por parte de las dictaduras militares y el gobierno de los E.E.U.U., en los años 70 y 80 del siglo pasado. Esto tenía como resultado el gran dinamismo de las iglesias fundamentalistas a partir de entonces. Su espiritualidad del dinero no da problemas al poder gobernante, sino que sólo le promete beneficios.

No tenemos tal espiritualidad hoy en día, al menos no en la misma medida. Puedo imaginar algunos elementos para una espiritualidad contemporánea sin tener una total claridad.

Creo que debemos enfatizar una determinada libertad. Es la libertad frente al mercado. El mercado nos aplasta, nos subyuga, nos esclaviza. Pero necesitamos un criterio de respuesta. Hace falta desarrollar este criterio de manera muy realista: no podemos liberarnos del mercado aboliéndolo. No puede ser abolido, porque es un medio inevitable para coordinar la división social del trabajo. Pero debemos liberarnos frente y en relación con el mercado. Esta libertad frente al mercado sólo puede ser entonces un criterio de juicio, que sea al mismo

tiempo el criterio de las intervenciones en el mercado. Cuando el cumplimiento de las leyes del mercado viola los derechos humanos, el mercado debe ser intervenido.

Por lo tanto, el criterio de cumplimiento o incumplimiento de las leyes del mercado no debe ser el beneficio, sino los derechos humanos: deben pagarse las deudas que se puede pagar. Pero las deudas impagables deben ser anuladas. Aquí un derecho humano juzga el cumplimiento de una ley. (este derecho humano ya aparece en el Padre Nuestro de Jesús) Esto debe aplicarse a todas las leyes, pero por lo tanto también a la ley central de nuestra sociedad actual: el mercado como ley con su ley del valor. No tiene ningún sentido exigir medidas contra las crisis climáticas si no se exige al mismo tiempo -en cierta medida como su espiritualidad correspondiente- esta libertad frente al mercado. Por eso no se pueden exigir con éxito tales medidas a una política neoliberal, porque entiende por libertad simplemente la sumisión absoluta al mercado y sus leyes.

Este concepto neoliberal de la libertad del mercado es un simple sometimiento ciego e inhumano al mercado y sus tendencias destructoras.

Hoy en día, las alternativas sólo pueden ser serias si esta libertad frente al mercado prevalece. Esta es la crítica necesaria de la ley, sin la cual es imposible evitar el suicidio colectivo de la humanidad.

Aquí, por supuesto, también hay una dimensión teológica. Está dada por la crítica de la ley de parte de Jesús y San Pablo, que surgió desde la cultura judía. Es resumida por Pablo en la carta a los Romanos 13, 8-10. Para Pablo el criterio que establece sobre el cumplimiento de la ley (y por lo tanto también sobre el cumplimiento de las leyes del mercado) es el amor al prójimo, como puede ser y es el criterio de los derechos humanos hoy en día. Pablo concluye este argumento diciendo que el amor al

prójimo es el verdadero cumplimiento de la ley. Podemos entonces decir esto hoy: los derechos humanos y su intervención en el mercado son la plenitud de las leyes del mercado, o al menos llevan en esa dirección. Pero las leyes del mercado deben ser intervenidas constantemente. Esta es también la condición para el necesario desarrollo de la democracia, que hoy en día se ha convertido casi en un mero apéndice del mercado. Debe convertirse en una democracia emancipadora.

Hoy en día, esta libertad frente a la ley, especialmente a las leyes del mercado, debe ser reconocida y, por supuesto, exigida. Es la base de todas las reformas necesarias hoy en día. Sin exigir esta libertad, las demandas de reformas pierden en gran medida su significado. Se hacen imposibles las reformas posibles que se proponen.

Creo que tal vez una nueva espiritualidad como esta puede desarrollarse aquí o ya está en proceso de desarrollo

Anexo al capítulo 11: Feuerbach, Marx y Francisco

El joven Marx dice en la *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, en 1844:

> "La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable". (Marx, 1970, p. 126)

Quiero también dar una cita de un libro mío:

> "Podemos hacer la pregunta: ¿Qué pasa con los dioses que sostienen que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y que por tanto hay que echar por tierra todas las relaciones en que el ser

humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable? Marx no hace esta pregunta, pero su propia formulación del paradigma crítico obliga a hacerla. Al no hacerla, el inicio de una crítica de la razón mítica queda trunco.

En este sentido, desde América Latina ha aparecido la teología de la liberación en el interior del pensamiento crítico. Aparece al descubrir en la propia tradición – en nuestro caso en la tradición cristiana –un Dios, que reconoce que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y en cuyo nombre hay que echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.'" (Hinkelammert, 2007, pp. 284-285)

Este es, pues, el Dios que Francisco hace presente y que según él "llama al hombre a su plena realización y a la independencia de toda forma de esclavitud" (*Evangelii Gaudium*, n. 57, 2013).[41] Los dos textos son análogos. El texto de Francisco corresponde a la tradición judeocristiana de nuestra cultura. El pensamiento marxista también se basa en esta tradición. Ciertamente hay diferencias entre los dos textos, pero estas diferencias son claramente de importancia secundaria. En ambos casos se trata del universalismo del humanismo de la praxis.

Por lo tanto, podemos sacar la siguiente conclusión: la crítica la religión de Marx condena como falsos dioses a todos los dioses que no aceptan que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. El cristianismo, a su vez, también comienza con la idea de un Dios para el cual el ser humano es el ser supremo para el ser humano. La crítica de la religión de Marx no se aplica a este comienzo del cristianismo en absoluto. Recién el cristianismo, después del "Termidor cristiano" y la vuelta constantiniana, en los siglos III y IV, se mueve a un posible

41 Baso mi presentación de la teología de la liberación sobre todo en Ellacuría (1984) y Sobrino (1977).

conflicto con la crítica marxista de la religión. Y tiene un Dios que es, primero con Agustín, un Dios platónico y, con Tomás de Aquino, un Dios aristotélico.

En ambos casos se trata de un Dios, que es derivado de la filosofía griega del ser. En esta sencillamente no tiene lugar un ser humano, que es el ser supremo para el ser humano. Para un Dios derivado de esta filosofía del ser es inevitable que Dios sea el ser supremo para el ser humano y no el ser humano.

Para el Papa Franciscus es completamente claro y obvio, que el Dios de Jesús es un Dios para el cual el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Por eso, cuando habla de Dios, habla de la "primacía"[42] del ser humano. Eso significa, que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y que eso es aceptado como la voluntad de Dios: La voluntad de Dios es, que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano. Eso es una paradoja, pero esta paradoja es válida.

Este Dios, para el cual el ser humano es el ser supremo para el ser humano, es a la vez el Dios también de la cultura y tradición judías. Pero es un Dios de la praxis, no del ser. No es sobre todo el legislador, sino es liberador. Como liberador llama a oponerse a cualquier esclavitud y declara, que los elegidos de Dios son los pobres. Al comienzo estos pobres eran las viudas, los huérfanos y los extranjeros que buscaban cobijo y refugio (refugiados). Con Jesús eran todos los pobres, para San Pablo son los "plebeyos y los despreciados". Eso muestra la apertura de un horizonte de la liberación humana, desde el cual puede ser pensada y desarrollada una praxis de la liberación. Y Dios habla desde este horizonte de la liberación de los seres humanos. Pero no da órdenes concretos de qué hacer.

Pero se trata de la afirmación de la vida como la vida de todos. Así el Dios de la Biblia lo dice ya en el deuteronomio:

42 Evangelii Gaudium, (La alegría del Evangelio) Nr 55.

> “Pongo hoy por testigos contra vosotros al cielo y la tierra: Te pongo delante vida o muerte, bendición o maldición. Escoge la vida par que vivas, tú y tu descendencia” Deuteronomio 30,19

Eso no se dirige simplemente a los individuos, sino al pueblo en su conjunto, pero hoy a la vez a la humanidad y la naturaleza en su conjunto.

De esta manera vuelve para Franciscus el Dios Yahvé y deja las imágenes de los Dioses derivadas de la filosofía del ser en un lugar secundario. Con eso resulta, que la crítica de la religión de Feuerbach y Marx no se encuentra en conflicto con esta posición de Franciscus y de toda su historia.

Capítulo 12

LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN EN NOMBRE DE LA MAYORÍA DE EDAD DEL SER HUMANO

Las diferencias entre las varias imaginaciones del Dios monoteista. La mentalidad supranaturalista y la subjetividad humana

Ahora quisiera abordar una posición del cristianismo moderno que se desarrolló especialmente después de la Segunda Guerra Mundial y que se presenta principalmente como una crítica a una forma de pensar supranaturalista. La presentaré primero en la forma en que John Robinson, un obispo inglés, la presentó en 1963 en un libro con el título inglés: *Honest to God*, y con el título en español: Sincero para con Dios.[43]

Este libro habla de que el cristianismo está en una especie de crisis de legitimidad y que está perdiendo su legitimidad frente al nuevo sistema de pensamiento moderno.

43 Este libro se titula en inglés Honest to God y fue publicado en 1963. (Robinson, John A. T.: Honest to God. SCM Press, London. 1963). Yo uso aquí la traducción al español: Robinson, John A. T. , Sincero para con Dios. Servicios Koinonía, 2012.

> "En cada uno de nosotros vive una u otra imagen mental de un Dios "afuera", de un Dios que "existe" encima y más allá del mundo que Él creó, un Dios a quien rezamos y hacia el cual vamos cuando morimos". (Robinson, p. 12).
> "También antaño llegó un momento en que la concepción de un universo de tres pisos se convirtió en un obstáculo, incluso como mera imagen del acervo mental de la gente. Pero en aquel caso transcurrió un lapso considerable de tiempo desde que dejó de ser tomada literalmente como modelo del universo hasta que dejó de desempeñar una función útil en tanto que metáfora." (Robinson, p. 12).

Por lo tanto, el nuevo pensamiento de la modernidad está en proceso de desplazar simplemente esta concepción de Dios que prevalecía en el cristianismo:

> "Pero mi intención aquí estriba en subrayar el hecho de que la sustitución del antiguo esquema fue operándose de un modo gradual. Aunque científicamente desacreditado, continuaba sirviendo empero como cuadro de referencia aceptable en teología. Durante muchos siglos la imagen de un Dios "en lo alto" sobrevivió a su validez como descripción literal de la realidad. Pero creo que, hoy día tenemos que hacer frente a una doble crisis. El golpe de gracia psicológico, ya que no lógico, que la ciencia moderna y la tecnología han asentado a la idea de que podría existir literalmente un Dios "afuera" ha coincidido con la evidencia de que la imagen mental de un Dios así podría ser mucho más un escollo que no una ayuda para creer en el Evangelio." (Robinson, p. 13).

Lo que ha surgido por parte del cristianismo es un pensamiento supranaturalista que ve a Dios como un ser aparte de los demás, cuya existencia independiente por encima y fuera de todas las cosas debe ser probada.

> "No cabe duda de que semejante identificación se ha producido y de que todavía subsiste en algún profundo arcano de nosotros mismos. Claro está que, en la Biblia, la totalidad de la visión del mundo es desvergonzadamente supranaturalista: su pensamiento discurre en términos de un universo de tres pisos, con Dios arriba, "encima" de la naturaleza. Pero incluso cuando hemos purificado esta estructura de lo que hemos de considerar sus tosquedades y su literalismo, todavía nos queda una imagen esencialmente mitológica, de Dios y de su relación con el mundo. Tras unas frases como: "Dios creó el cielo y la tierra", o "Dios descendió del cielo", o "Dios envió a su Hijo unigénito", se halla una visión del mundo que se imagina a Dios como una persona que vive en el cielo, como un Dios que se diferencia de los dioses paganos por el hecho de que "no hay más Dios que yo". (Robinson, p. 21).

El mundo maduro de Dietrich Bonhoeffer

Esto lleva a la demanda de un "mundo maduro", que Robinson presenta en línea con Dietrich Bonhoeffer:

> "No podemos ser honestos sin reconocer que hemos de vivir en el mundo *etsi deus non daretur* " (Como si Dios no existiera). (Robinson, p. 24).

Robinson vuelve a citar otra vez directamente a Bonhoeffer:

> "El Dios que nos deja vivir en el mundo, sin la hipótesis de trabajo Dios, es el mismo Dios ante el cual nos hallamos constantemente. Ante Dios y con Dios, vivimos sin Dios. Dios, clavado en la cruz, permite que lo echen del mundo. Dios es impotente y débil en el mundo, y sólo así está Dios con nosotros y nos ayuda... ...Ésta es la diferencia decisiva con respecto a todas las demás religiones. La religiosidad humana remite el hombre, en su necesidad, al poder de Dios en el mundo: así Dios es el *deus ex machina*. Pero la Biblia

lo remite a la debilidad y al sufrimiento de Dios; sólo el Dios sufriente puede ayudar. En este sentido podemos decir que la evolución del mundo hacia la edad adulta de la que antes hemos hablado, al raer toda falsa imagen de Dios, libera la mirada del hombre para encaminarlo al Dios de la Biblia, el cual adquiere poder y sitio en el mundo gracias a su impotencia. Aquí es donde deberá entrar en juego 'la interpretación mundana'". (Robinson, p. 24)[44]

Con esto, Robinson plantea la cuestión del teísmo:

"Creo que lo que nosotros hemos de estar dispuestos a dilucidar es precisamente la identificación del cristianismo –y de la transcendencia- con esta concepción del teísmo. ¿Se sostiene el Evangelio por sí solo o bien se derrumba con ella? Por el contrario, estoy convencido de que Tillich tiene razón cuando dice que "es correcta la protesta del ateísmo contra una tan alta persona así". Y esta protesta, que oyes formulada en nombre de la "falta de sentido" de toda concepción metafísica de este género, a algunos les ha parecido digna del mayor interés existencial. (Robinson, p. 25).
"Por el contrario, nuestra tarea consiste en dar validez a la idea de transcendencia para el hombre moderno. Pero esto significa formular de nuevo su realidad en unos términos que no sean los de una mitología "objetivada", como la llama Bultmann, los cuales sólo logran llevarnos al absurdo. Puesto que, como ha dicho el profesor R. Gregor Smith, "la vieja doctrina de la transcendencia no es más que la afirmación de una visión anticuada del mundo". No tenemos, pues, el menor propósito de cambiar la doctrina cristiana de Dios, sino procurar precisamente que no desaparezca junto con esta visión anticuada". (Robinson, p, 27).

44 Robinson cita aquí: Bonhoeffer, Dietrich: Widerstand und Ergebung - Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, Chr. Kaiser Verlag, München, 1951. S. 241/242

Robinson busca ahora la manera de dejar de lado a este Dios supranaturalista y poner otro en su lugar. Para ello se remite a Tillich:

> "Pero ahora no nos hallamos en presencia de un simple cambio de simbolismo, por importante que pueda ser semejante cambio. No se trata de una simple inversión del antiguo sistema, que sustituiría el Dios "en lo alto" por un Dios "en lo hondo". Cuando Tillich habla de Dios en "profundidad", no habla en modo alguno de un Ser totalmente otro, sino que habla de la "infinita profundidad y el fondo inagotable de todo ser", de nuestro interés último, de lo que nos tomamos en serio sin la menor reserva. Y después del pasaje que antes citado continúa aplicando la misma argumentación no sólo a las profundidades de nuestra vida personal, sino también a las fuentes más profundas de nuestra existencia social e histórica." (Robinson, pp. 28-29).

En la cita siguiente Robinson describe lo que significa esta idea en Tillich y en qué sentido Robinson la adopta:

> "Lo que Tillich entiende por Dios es, pues, exactamente lo contrario de cualquier *deus ex machina*, de cualquier Ser sobrenatural hacia el cual podemos dirigimos desde el mundo y en quien podemos confiar que intervendrá desde fuera en el mundo. Dios no está "afuera". Según la expresión de Bonhoeffer, "Dios está en el centro de nuestra vida, aun estando más allá de ella", Dios es una profundidad de realidad alcanzada "no en los límites de la vida, sino en su centro", no por el vuelo del solitario al solitario, sino, según la admirable frase de Kierkegaard, por "una más profunda inmersión en la existencia". Ya que la palabra "Dios" denota la profundidad última de todo nuestro ser, el fondo creador y el sentido de toda nuestra existencia." (Robinson, p. 29).

Más adelante hablaré de cómo Robinson interpreta aquí a Bonhoeffer. Pero creo que Tillich en particular está descrito muy correctamente. Aquí Dios es ahora la profundidad de todo nuestro ser, la base creativa y el sentido de toda nuestra existencia. Lleva aparentemente a una inmersión más profunda en la existencia:

> "Si esto es verdad, las afirmaciones teológicas no son, pues una descripción del 'Ser más alto', sino un análisis de las profundidades de las relaciones personales, o mejor dicho, un análisis de las profundidades de toda experiencia "interpretada por el amor". Como Tillich insiste, la teología se ocupa de "lo que nos interesa últimamente". (Robinson, p. 67).

Una afirmación es "teológica", no porque se refiera a un Ser particular llamado "Dios", sino porque suscita las últimas cuestiones acerca del sentido de la existencia: se sitúa al nivel del *theos*, al nivel de su más profundo misterio, para inquirir cuál es la realidad y la significación de nuestra vida. Una visión del mundo que afirma esta realidad y esta significación en categorías personales realiza *ipso facto* una afirmación acerca de la ultimidad de las relaciones personales: dice que Dios, la verdad final y la realidad profunda bajo la superficie de las cosas" es amor. Y la concepción específicamente cristiana del mundo consiste en afirmar que la definición final de esta realidad, de la que nada "podrá separarnos", ya que es el fondo mismo de nuestro ser, es "el amor de Dios que está en Cristo Jesús, nuestro Señor". (Robinson, p. 30).

El "mundo verdadero" en este proceso

Este punto de vista tiene entonces la siguiente consecuencia:

> "Para el cristianismo, en cambio, lo sagrado es la "profundidad" de lo común, igual como lo "secular" no es una sección (sin Dios) de la vida, sino el mundo (el mundo de Dios, el mundo por el que Cristo murió) escindido y alienado de su verdadera profundidad. La finalidad del culto no consiste en retirarse desde lo secular a la zona de lo religioso, y menos aún en huir de "este mundo" para refugiarse en "el otro mundo", sino en abrirse al encuentro de Cristo en lo común, abrirse a aquello que tiene el poder de atravesar su superficialidad y redimirlo de su alienación." (Robinson, p. 49).

Robinson viene entonces a mostrar el origen de esta anulación de todo "otro mundo". Lo ve de la siguiente manera:

> "Huxley se limita a decir: "Por mi parte, es enorme la sensación de alivio espiritual que me procura el hecho de rechazar la idea de un Dios concebido como un ser sobrenatural". Pero, anteriormente, hombres como Feuerbach y Nietzsche, a quienes Proudhon describía acertadamente como "antiteístas" mejor que como "ateos", consideraban a semejante Persona, así de suprema en el cielo, como el gran enemigo que impedía alcanzar la mayoría de edad al ser humano." (Robinson, Sincero, p. 25-26).

Es precisamente Nietzsche quien extendió el "concepto de Dios como ser sobrenatural" y la correspondiente "liberación espiritual" a todo concepto de otro mundo. En el lenguaje de Nietzsche, este otro mundo es precisamente el "mundo verdadero". Se ve entonces que Nietzsche es el verdadero punto de referencia de toda esta visión de la liberación espiritual. Tanto la persona más alta del cielo como la supuesta huida de este mundo al otro mundo y, por tanto, la derivación de un "mundo

verdadero” aparecen entonces como el gran enemigo del hombre. Se ve entonces que la forma actual de la crítica al “modo de pensar supranaturalista” proviene sobre todo de Nietzsche. El propio Nietzsche lo dice, después de todo, cuando afirma:

> “...Hemos abolido el mundo verdadero: ¿qué mundo queda? el aparente, quizás... ¡Pero no! ¡Con el mundo verdadero hemos abolido también el aparente!” (Nietzsche, 1981, p. 963. Traducción FJH).

Sólo queda un mundo, que es simplemente este mundo en el que vivimos. Esto crea entonces el espacio libre en el que la voluntad de poder puede sustituir toda ética y toda moral.

Esta afirmación de Nietzsche es bastante central aquí. Sólo si este otro mundo es abolido como el mundo verdadero, podemos simplemente adoptar la cita anterior de Tillich. Pero esto es precisamente lo que yo cuestionaría. En los capítulos anteriores he tratado de justificar esto ampliamente. Los conceptos, que con Nietzsche también llamaría los conceptos de “mundos verdaderos”, no han sido abolidos en absoluto, sino que han cambiado de lugar con el desarrollo de la modernidad. Mientras que Nietzsche todavía podía criticarlas principalmente desde un punto de vista religioso, y al hacerlo a menudo señalaba puntos de vista muy acertados e interesantes, ahora aparecen dentro de las ciencias empíricas, donde se formulan constantemente y también se desarrollan de nuevo. Se trata de la concepción de la vida humana sin muerte, a partir de la cual nuestra realidad vivida se concibe entonces como vida mortal. Se trata de una larga tradición de pensamiento que ha resurgido en los tiempos modernos como parte de las ciencias empíricas (especialmente las ciencias naturales y sociales). En nuestra cultura, ya están en el principio con la primera epopeya de Gilgamesh hace más o menos 4.000 años, quien recorre el

mundo entero en busca de una vida sin muerte y fracasa. Tiene que reconocer que esta vida sin muerte sólo puede encontrarse con los dioses y que la continuación de la vida sólo es posible en la memoria de las siguientes generaciones humanas. Pero, como gran utopía, este objetivo sigue vigente. Después reaparece muy claramente en la cultura judía y luego es introducida por el apóstol Pablo en el Imperio Romano, donde pudo seguir desarrollándose como cristianismo. En Pablo, esta utopía surge ahora como una concepción del mundo como esta tierra sin muerte. Como la imposibilidad de realizar esta idea se reveló como imposibilidad absoluta para el hombre, esto condujo a la idea de una resurrección de los muertos por la acción de Dios en el fin de los tiempos y la continuación de la vida después de la muerte en una transformación de la creación terrestre en una nueva y segunda creación que sería compatible con esta vida sin muerte.

Esta idea fue uno de los centros del cristianismo emergente y lo sigue siendo, aunque en una historia en la que las formas imaginadas de esta idea cambian y también evolucionan. No puedo mostrar más esta evolución aquí y, por tanto, me remito a los análisis escritos por otros miembros de nuestro grupo del *Collège de Brousse*.[45]

45 Estos son principalmente los siguientes análisis: Walter Bochsler Der Thermidor des Christentums. Sozialgeschichtliche Aspekte seiner frühen Entwicklung. (El termidor del cristianismo. Aspectos socio-históricos de su desarrollo temprano.). En: Urs Eigenmann, Kuno Füssel, Franz J. Hinkelammert (eds.) Der himmlische Kern des Irdischen. EDITION EXODUS, Lucerna Edición ITP-Kompass, Münster.
Urs Eigenmann Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit als himmlischer Kern des Irdischen. Das Christentum als pauperozentrischer Humanismus der Praxis. (El Reino de Dios y su justicia como núcleo celestial de lo terrenal. El cristianismo como humanismo paupérrimo de la práxis). En: Urs Eigenmann, Kuno Füssel, Franz J. Hinkelammert (eds.) Der himmlische Kern des Irdischen. EDITION EXODUS, Lucerna Edición ITP-Kompass, Münster

En las ciencias empíricas de la modernidad hasta nuestros días, esta gran utopía original reaparece, aunque todavía no ha sido reconocida ni aceptada como tal. Ya me he referido antes en detalle a los análisis correspondientes en capítulos anteriores. Sin embargo, quiero presentar aquí un breve resumen y tomaré la economía como punto de partida.

Simplemente me gustaría señalar tres teorías. Son la teoría de la competencia del mercado, la teoría de la planificación económica y la teoría de la empresa, que a menudo se denomina teoría de la firma. Se suele hablar de las teorías de la competencia perfecta y de las teorías de la planificación perfecta o de las teorías de la empresa perfecta en relación con estas teorías. Estas teorías tienen siempre como central la idea de una realización perfecta de las instituciones correspondientes y sus funciones. Partiendo de esta tarea teórica, se plantea entonces la cuestión de qué condiciones tendrían que cumplirse para que las correspondientes funciones de estas instituciones del mercado, de la planificación o de la empresa se hicieran de una manera completamente perfecta. Las tres tienen como una de las condiciones centrales para el funcionamiento perfecto el conocimiento absoluto de los hechos por parte de todos los participantes o planificadores del mercado. Algunos economistas hablan directamente del requisito de la omnisciencia sobre todos los hechos. Esto indica desde el principio que la teoría que sigue describe una perfección que es absolutamente imposible en la realidad empírica. Son idealizaciones de la realidad imposibles de realizar. Pero tienen un objetivo teórico: indican el punto de vista desde el que la realidad empírica se hace reconocible en el sentido de las posibilidades de su funcionamiento empírico.

Kuno Füssel Die bürgerliche Gefangenschaft der Theologie. (El cautiverio burgues de la teología) En: Urs Eigenmann, Kuno Füssel, Franz J. Hinkelammert (eds.) Der himmlische Kern des Irdischen. EDITION EXODUS, Lucerna Edición ITP-Kompass, Münster.

Aquí, el requisito previo del conocimiento absoluto es siempre necesario para poder abstraerse de todas las contingencias y casualidades, cuya consideración tendría que hacer siempre imposible la formulación de leyes empíricas. Sin esta condición previa, nuestra realidad experiencial está llena de casualidades y es siempre contingente. Esta contingencia refleja la posibilidad de que algo ocurra o no ocurra, o que pueda ser fundamentalmente diferente de lo que es.

Los científicos empíricos hacen las abstracciones mencionadas, pero no discuten qué consecuencias tienen. Pero hay reflexiones que al menos se acercan a ello. Uno de los teóricos de la empresa, Edward Hay, comenta el concepto básico de su teoría, *Just in Time*:

> “Hay que tener en cuenta que lo que se presenta aquí es una imagen de lo perfecto [...] Aunque parezca utópico hablar de perfección, es necesario entender en qué consiste para saber hacia dónde debe ir una empresa“. (Hay, citado en Mora 1994, p. 150).

Este teórico de la empresa es absolutamente consciente de que se trata de una reflexión trascendental. Lo que le falta es una evaluación crítica de la construcción de los mecanismos de funcionamiento perfecto y sus consecuencias para la convivencia humana.

¡Las palabras de Edward Hay nos dan realmente un ejemplo de la aplicación eficaz y eficiente de un pensamiento mítico! Edward Hay tiene obviamente conciencia del hecho de que está describiendo un «mundo verdadero», por tanto, uno de los mundos verdaderos en relación con los cuales Nietzsche sostiene, que él los ha abolido.[46]

46 Si alguien duda de que ésta es efectivamente la posición adoptada en la ciencia empírica, sólo puedo aconsejarle que busque en la computadora la

Esto nos lleva a la discusión del significado que este presupuesto del conocimiento absoluto tiene para las ciencias empíricas. Para ello, basta con destacar lo que implica este conocimiento absoluto de los hechos. Implica necesariamente que esta humanidad con conocimiento absoluto de los hechos no puede ser mortal. Esto se deduce del hecho de que hacemos abstracción de la muerte precisamente cuando presuponemos un conocimiento absoluto. Porque la muerte es necesariamente contingente, y la asunción del conocimiento perfecto no es posible sin asumir simultáneamente la abolición de la contingencia.

El resultado es que, de hecho, las ciencias empíricas no dejan de desarrollar conceptos que se pueden etiquetar con la expresión "mundo verdadero" y que demuestran que es un error cuando Nietzsche insistía: "Hemos abolido el mundo verdadero". No ha sido abolido, pero el mundo verdadero está ahora liberado de cualquier significado religioso y es casi omnipresente en nuestra ciencia empírica y, por tanto, en nuestras vidas como seres humanos "maduros" en general.

En efecto, se trata realmente de un mundo verdadero, tal y como se concibe desde Gilgamesh hace unos 4.000 años. Pero no es completamente lo mismo. Para Pablo, este mundo verdadero es algo que se realizará. Pero para él, la realización depende de que exista un Dios que haga posible lo imposible para el ser humano. En las ideologías actuales del transhumanismo, se declara eso posible si nuestro progreso técnico se entiende como un progreso infinito, lo que entonces lleva prácticamente a la creencia en la omnipotencia del ser humano y también en la posibilidad de la abolición de la muerte por este ser humano.

palabra clave "competencia perfecta". Entonces encontrará muy fácilmente que siempre se habla de la condición previa del conocimiento perfecto de los hechos. En consecuencia, se predica un mundo verdadero. Pero sin usar la palabra.

El Dios liberador

Ahora me gustaría tratar de entender cuál es la tendencia actual para desarrollar esta situación que se ha dibujado hasta ahora. Por lo tanto, me gustaría comenzar con un análisis de las citas de las declaraciones de Bonhoeffer sobre este problema aportadas por Robinson.

Sin embargo, comenzaré con una cita de Bonhoeffer que Robinson no trae y que me parece fundamental para entrar en esta problemática. Bonhoeffer dice:

> "Un Dios que hay, no hay." ("Ein Gott den es gibt, gibt es nicht"). (Bonhoeffer, 1956, p. 94. Traducción FJH).

Supongo que Bonhoeffer quiere decir algo especial con esto. El Dios que hay y que no hay por esa misma razón es simplemente el Dios que se concibe como el ser supremo (höchstes Sein). Este es el Dios de Agustín y Tomás de Aquino y, por tanto, el Dios dominante del cristianismo desde el siglo IV, que en muchos casos sigue siéndolo. Es el Dios desarrollado a partir de la filosofía griega del ser. Es el Dios que legitima lo que es. Primero legitima el poder del Imperio Romano y con él la esclavitud y luego el feudalismo con su servidumbre. Después, tiende a entender la propiedad privada como un derecho humano y a entrar así en una relación de legitimación con el capitalismo. Ahora Bonhoeffer dice de este Dios que no hay. Lo dice a pesar de que durante unos 1500 años este Dios del cristianismo fue el Dios dogmáticamente gobernante, aunque nunca simplemente el único Dios. Es este Dios el que Bonhoeffer quiere criticar ahora. Es muy obvio que Bonhoeffer sigue considerando al Dios judío Yahvé como Dios, al igual que era el Dios del cristianismo en los primeros siglos hasta el giro constantiniano. Sin embargo, este Dios del cristianismo de los primeros siglos no

desapareció sin más, sino que fue sustituido por el Dios como Ser supremo y relegado a un lugar secundario.

Este Dios judío no es un ser supremo. Pero una imagen de él no se desarrolla y hay uno de los Diez Mandamientos que prohíbe hacer una imagen de él. Esto implica que tampoco puede ser objeto de conocimiento o investigación humana. Pero ahora me parece que este es el punto de vista de Bonhoeffer. Podemos entonces leer la frase citada al revés. Entonces podría decir:

> El Dios que no hay, es el Dios que hay.

Un Dios que existe sólo puede existir más allá de nuestras concepciones del ser en la filosofía del ser. Dios no puede ser un ser en el sentido de la filosofía del ser.

Pero Robinson, que hace un análisis realmente muy satisfactorio de esta concepción de Dios como Ser supremo, que denuncia como *deus ex maquina*, incluye con toda naturalidad en esta crítica al mismo Dios Yahvé. Ni siquiera ve que este Dios Yahvé presupone una concepción de Dios completamente diferente a la de Dios como Ser supremo.

Al hacerlo, Robinson cita a un Bonhoeffer que en realidad dice exactamente lo contrario de lo que sostiene Robinson. Traigo una de las citas pertinentes, como se encuentran en Robinson:

> "Según la expresión de Bonhoeffer, Dios está en el centro de nuestra vida, aun estando más allá de ella, y Dios es una profundidad de realidad alcanzada 'no en los límites de la vida, sino en su centro' no por el vuelo del solitario al solitario, sino, según la admirable frase de Kierkegaard, por una más profunda inmersión en la existencia». (Robinson, p. 29).

Aquí tenemos una cita de Bonhoeffer que es decisiva. Para repetirlo: “Dios está en el centro de nuestra vida, aun estando más allá de ella”.

Pero a continuación concluye con una cita de Kierkegard, que de hecho dice casi lo contrario: “Porque la palabra “Dios” denota la profundidad última de todo nuestro ser, el fundamento creativo y el sentido de toda nuestra existencia”. Un poco después, Robinson dice:

> “Afirmar que ‘Dios es amor’ es creer que en el amor entramos en contacto con la realidad más fundamental del universo, que el Ser mismo tiene últimamente este carácter.” (Robinson, p. 32).

Pero Bonhoeffer había dicho: Dios está más allá en medio de nuestras vidas. Por tanto, habla de un más allá, que debemos interpretar como más allá en relación con el ser. Robinson simplemente le quita a Bonhoeffer esta dimensión de la alteridad de Dios. Este más allá es un más allá con relación al ser y como tal precisamente no es una categoría del ser y tampoco del ser de Dios o del Dios como ser supremo. Es precisamente el más allá de un ser en el que se queda la filosofía del ser y, por tanto, también en su concepción de Dios como ser supremo.

Entonces es importante desarrollar este más allá de Dios con relación al ser supremo filosófico. No es un *deus ex machina*. Pero al tratarse de un Dios más allá de Dios, este Dios no puede ser un Dios presente en el propio ser. Debemos verlo como un Dios cuya ausencia está presente y del que, por tanto, no podemos formarnos ninguna imagen.... Pero eso es precisamente lo que no debemos intentar hacer. Se trata entonces de hacer presente a este Dios. Lo hacemos liberándonos juntos.

Pero no podemos saber nada de este Dios salvo lo que hace en relación con nosotros. Pero a esto se refiere este Dios de Bonhoeffer, que es a la vez el Dios judío Yahvé. En el Sinaí,

antes de dar los mandamientos, dice: Te he liberado de la casa de la esclavitud en Egipto. Así es este Dios: un Dios liberador.

Pero un Dios liberador necesariamente es un Dios de la vida. No puede ser un Dios que sea considerado un ser supremo. Como tal este Dios se presenta a sí mismo:

> "Pongo hoy por testigos contra vosotros al cielo y la tierra: te pongo delante vida o muerte, bendición o maldición. Escoge la vida, para que vivas, tú y tu descendencia..." Deuteronomio, 30,19

La liberación de la esclavitud es solamente una liberación definitiva, si es a la vez una elección entre vida o muerte, bendición o maldición, y que elige la vida. Eso entonces es festejado como una invitación grandiosa a todos los pueblos con mucho vino y buena comida:

> "Hará Yahveh Sebaot a todos los pueblos en este monte un convite de manjares frescos, convite de buenos vinos: manjares de tuétanos, vinos depurados; consumirá en este monte el velo que cubre a todos los pueblos y la cobertura que cubre a todas las gentes; consumirá a la Muerte definitivamente. Enjugará el Señor Yahveh las lágrimas de todos los rostros, y quitará el oprobio de su pueblo de sobre toda la tierra porque Yahveh ha hablado." Isaías, 25,6-8

Como se ve, este banquete es el acontecimiento a partir del cual anuncia, que ya no habrá más muerte: "Consumirá a la Muerte definitivamente". El mismo Yahveh se revela a si mismo lo que es en el fondo: el Dios de la vida. Esta tradición es asumida por el cristianismo, pero fue abandonada, cuando el cristianismo a partir del siglo IV, efectúa su termidor, es decir su vuelta constantiniana y destituye este Dios de la vida y pone en su lugar aquel Dios, que es imaginado como el ser supremo. Este Dios es un Dios que legitima el poder y no es ni un Dios

de liberación ni un Dios de la vida. Pero el Dios de la liberación no desaparece simplemente, pero ahora tiene un lugar secundario, que sin embargo es después muchas veces el punto de partida de rebeliones o revoluciones.

Robinson ni siquiera menciona esta problemática. Para él existe solamente un Dios y este lo quiere quitar. Pero este Dios es sencillamente el Dios, que en la tradición cristiana sustituyó el Dios Yahveh, el Dios de la vida, por el Dios que se había derivado de la filosofía griega del ser y que tiene como centro de su acción la legitimidad del poder existente. Pero la crítica de Robinson es exclusivamente una crítica de este Dios del ser supremo y yo personalmente encuentro esta crítica completamente convincente y acertada. Y esta crítica de Robinson es en el fondo la misma que la de Tillich. Pero ambos suponen que esta crítica es a la vez la crítica de todas las imaginaciones de algún Dios único de por sí.

El Dios, que Robinson ahora puede asumir él mismo, es igual como el Dios de Tillich. Voy a volver a citar:

> “Una visión del mundo que afirma esta realidad y esta significación en categorías personales dice que Dios, la verdad final y la realidad profunda bajo la superficie de las cosas es amor. Y la concepción específicamente cristiana del mundo consiste en afirmar que la definición final de esta realidad, de la que nada ‘podrá separarnos’, ya que es el fondo mismo de nuestro ser, es ‘el amor de Dios que está en Cristo Jesús, nuestro Señor’”. (Robinson, p. 30).

Detrás de eso muchas veces no veo más que un llamado a la amabilidad, que dice demasiado poco.

Sin embargo, hoy el Dios que libera, adoptó un rostro diferente. Cuando Dios se presentó como el liberador de la esclavitud en Egipto, era un Dios que dirigía él mismo el proceso de liberación y que era al mismo tiempo también legislador y

autoridad. Esto cambia con la encarnación de Dios con el surgimiento del cristianismo. Surge un Dios, como lo describe el actual Papa. El Papa dice que este Dios llama “al ser humano a su plena realización y a la independencia de cualquier tipo de esclavitud.” (Evangelii Gaudium, nº 57).

Dios es ahora liberador en el sentido de un Dios que llama al hombre a liberarse y que se pone al lado de este proceso de liberación. El proceso de liberación en sí es ahora la autorrealización del hombre a través de la liberación de toda esclavitud.

Así, Dios ya no es el legislador y la autoridad, sino que ahora es el amigo que asiste al hombre en su liberación. Y Dios apoya ahora al ser humano con un objetivo claro: liberarse de toda esclavitud y ponerse de lado de la vida. Pero es el propio ser humano quien determina este proceso de liberación. Es precisamente en este sentido que Dios se ha hecho ser humano. Pero, a pesar de esta diferencia, el Dios que asume el actual Papa sigue siendo el antiguo Dios Yahveh de la cultura judía antigua. Pero se ha hecho hombre.

Este Dios es a la vez la garantía de que el “mundo verdadero” de los conceptos trascendentales no es solamente lo imposible de las ciencias empíricas y toda acción humana, sino también puede ser un posible para alguna acción de un Dios por imaginar. En este sentido es a la vez el imposible para la acción humana, que para una acción de Dios resulta algo posible, aunque solamente en el juicio de los creyentes de este Dios. Pero el lugar en el cual aparece este mundo verdadero aparece este espacio de otro mundo como un espacio que la ciencia empírica crea por necesidad y no puede no crearlo. No se trata de una ilusión, como lo sostiene Nietzsche o Freud, sino de una imagen que no puede no aparecer. Es la imaginación de una completa libertad, que la ciencia empírica la hace presente, sin poderla realizar.

La aparición de Dios en el Monte Sinaí: el perpetuum mobile

Hay un preludio muy antiguo de esto. Viene de la Biblia, donde Dios se encuentra con Moisés en el Monte Sinaí. Dice que Dios habló a Moisés desde una zarza ardiente. Pero esta zarza ardiente no se quemó. (Ex 3, 1-4) Se deduce que era un perpetuum mobile. Los autores del texto dicen así que Dios habló desde otro mundo, que es un mundo en el que el perpetuum mobile es posible. Así que escriben esto sabiendo que en nuestro mundo el perpetuum mobile no es posible. Es un mundo verdadero desde el que Dios habla a Moisés.

Esta zarza ardiente que no se quema es ya un precursor de un correspondiente concepto trascendental posterior. Pero el hecho de que se afirme la realidad de este perpetuum mobile en el caso de la aparición de Dios significa que se declara el mundo imaginado del perpetuum mobile realizado y su correspondiente concepto trascendental como algo empíricamente real en el caso de que Dios quiere hablar a Moisés. Pero esto es algo que la ciencia empírica moderna no puede hacer.

Pero el resultado permanece: Dios está presente desde un mundo en el que el movimiento perpetuo es posible. La teología, sin embargo, puede imaginar este mundo como realizado. La ciencia empírica tiene que imaginar este mundo, pero sólo puede reconocerlo como un mundo imposible de realizar. Es un mundo imposible para los seres humanos. Es un concepto trascendental.

Pero este mundo en el que el perpetuum mobile es o será posible es un aspecto de otro mundo. Pero este otro mundo no está dado. Está ausente, pero su ausencia está presente. El mundo de Dios es un mundo cuya presencia está ausente. Este otro mundo no existe fuera de este mundo como ser. Esta forma de presencia ausente da lugar a la trascendencia de Dios que aquí se presenta.

Dios aparece en una zarza que arde sin quemarse. Este es el Dios en cuya presencia el perpetuum mobile no es imposible, sino que es una característica de la realidad. Es un mundo sagrado y verdadero. Esto en el contexto de toda la naturaleza. Entre los seres humanos vale esto: Yo soy si tú eres, que es lo mismo que decir: de cada uno según su capacidad, a cada uno según su necesidad. Es al mismo tiempo un mundo sin muerte, que está igualmente ausente: su presencia está ausente. Es el otro, el lado opuesto del mundo que se nos ha dado. Este otro mundo está presente como ausente. No es otro ser que actúa desde fuera de nuestra realidad dada. Es lo que para Jesús -y para Pablo- es el reino de Dios. Es una presencia que está ausente, pero sin la cual no podemos vivir, y que constantemente se hace sentir como una ausencia en nuestras vidas -y de hecho en las vidas de todos- y a menudo es rechazada. Pero si se rechaza, se debe rechazar una y otra vez, porque su presencia se repite constantemente. Pero siempre se trata de una ausencia, que el ser humano debe hacer presente en lo posible.

> "Moisés era pastor del rebaño de Jetró su suegro, sacerdote de Madián. Una vez llevó las ovejas más allá del desierto; y llegó hasta Horeb, la montaña de Dios. El ángel de Yahveh se le apareció en forma de llama de fuego, en medio de una zarza. Vió que la zarza estaba ardiendo, pero que la zarza no se consumía. Dijo pues, Moisés: "Voy a acercarme para ver este extraño caso, por qué no se consume la zarza." Exodus, 3.1-3

"Cuando vio Yahveh que Moisés se acercaba para mirar, le llamó de en medio de la zarza, diciendo: "¡Moisés, Moisés!". El responde: "Heme aquí." Le dijo: "No te acerques aquí; quita las sandalias de tus pies, porque el lugar en que estás es tierra sagrada". Exodus 3,4-5

> “Dijo Dios a Moisés: “Yo soy el que soy.” Y añadió: “Así dirás a los israelitas: ‘Yo soy’ me ha enviado a vosotros. ....Este es mi nombre para siempre, por él seré invocado de generación en generación.” Exodaus 3, 14 -15

Dios dice: Yo soy el que soy. Según Duns Escoto, Dios le dice al hombre: *Amo. Volo ut sis* (Te quiero: quiero que seas. Quizás una mejor traducción sería: Quiero que seas tú, es decir, que te realices a ti). El hombre debe desarrollarse en lo que es. Pero Dios es lo que es. El hombre no puede esperar que Dios se haga lo que es, porque Dios es lo que es. Pero lo que el hombre debe llegar a ser es un hombre que se independice de toda esclavitud y que, por tanto, se enfrente a toda esclavitud hacia sí mismo y hacia todos los demás. En definitiva, esto es así: yo soy si tú eres. Dios es el que se enfrenta a todas las esclavitudes y es esto. Esto es precisamente lo que el hombre debe llegar a ser y, en este sentido, asemejarse a Dios.

Este Dios es presentado por el Papa Franciscus.

> Lo que Dios es no es su supuesta omnipotencia u omnisciencia, etc., sino ser lo que es. Esto significa estar en contra de toda la esclavitud que existe y tener esto como su ser. Tiene como ser lo que el hombre ha de llegar a ser: alguien que se resiste a toda esclavitud, la suya propia y la de todos los demás.

Dios Yahvé dice entonces esto en el Monte Sinaí:

> “Yo, Yahveh, soy tu Dios, que te ha sacado del país de Egipto, de la casa de la esclavitud.” Éxodo 20,2 y Deuteronomio 5,6

Esto no podría decir la filosofía del ser. Para ella, el esclavo debe ser un buen esclavo y la mujer una buena subordinada del hombre. Así que también el verdugo debe ser un buen verdugo.

Esta libertad frente a toda esclavitud se expresa en Marx a través de otras palabras, que piden vivir con:

> "... el imperativo categórico de anular todas las condiciones en las que el hombre es un ser degradado, subyugado, abandonado, despreciable. "

Esto significa independizarse de toda esclavitud y, por tanto, oponerse a ella. Porque todas las condiciones que se quieren derribar son producto de la sumisión a alguna esclavitud.

Esto es lo que pide el Dios Yahvé, al menos según la opinión del actual Papa. Este último dice:

> "Dios es incontrolable, inmanejable, incluso peligroso, por llamar al ser humano a su plena realización y a la independencia de cualquier tipo de esclavitud". (Evangelii Gaudium, no. 57).

Este es el Dios Yahvé tal y como aparece hoy. Este Dios Yahvé ya no es un legislador, sino un amigo.

La continuación es Pentecostés en Hechos 2:3

En ese momento, se les aparecieron a los apóstoles reunidos "lenguas como de fuego", como se dice en los Hechos (2,3). Así que había fuego bajo el techo. Y aunque esto es normalmente un peligro de incendio, este fuego no parece haber causado ningún daño: nada se quemó, los apóstoles permanecieron ilesos.

Este Dios es liberador de la esclavitud.

Dios Yahvé se encuentra con Moisés en el Monte Sinaí, con cuya ayuda Dios sacó al pueblo judío de la esclavitud. Moisés se encuentra ahora con él y Dios le habla desde la zarza espinosa que arde sin quemarse. Y le entrega los diez mandamientos de Dios para que los entregue al pueblo judío y a partir de los cuales

Moisés va a desarrollar la ley judía. Pero cuando vuelve a su pueblo con las tablas de la ley de Dios, han adorado a un Dios diferente. Moisés reacciona como un padre freudiano. Exige miles de sacrificados como responsables. Freud supone entonces que estas personas lo asesinarán más tarde como su padre, que no llegará con ellos al destino de la tierra prometida.

Freud no menciona en absoluto que los judíos ya habían aceptado a Abraham como su padre y también lo adoraban. Freud no sabía qué hacer con este hecho y por eso casi no mencionó a Abraham en absoluto. Pero al menos debemos mencionar este hecho, porque Abraham como padre no asesinó a su hijo y, por consiguiente, no fue asesinado por su hijo. Este Abraham como padre es exactamente lo contrario del padre freudiano que asesina a su hijo y luego es asesinado por él.

De hecho, no aparece ningún padre freudiano explícito en la historia judía. Por lo tanto, en el Génesis, comer del Árbol Prohibido no se menciona como un pecado. El primer pecado en la Biblia judía es el fratricidio de Caín, que mata a su hermano Abel. En realidad, sólo este hecho permite comprender por qué el Dios Yahvé aboga por la liberación de todos los esclavos: es el Dios de un mundo sin muerte y lo ha sido desde el principio.

Este carácter de Dios es mostrado entonces por el profeta Isaías y esta es una ejecución que puede haber sido hecha antes del cautiverio babilónico. Isaías dice:

> "Hará Yahveh Sebaot a todos los pueblos en este monte un convite de manjares frescos, convite de buenos vinos: manjares de tuétanos (Knochenmark), vinos depurados; consumirá en este monte el velo que cubre a todos los pueblos y la cobertura que cubre a todas las gentes; consumirá a la Muerte definitivamente. Enjugará el Señor las lágrimas de todos los rostros y quitará el oprobio de su pueblo de sobre toda la tierra, porque Yahveh ha hablado. (Isaías 25, 6-8).

Esta es una visión de un mundo como Dios promete hacerlo. Un banquete para todos, y todos son iguales ante Dios. Esto incluye, por supuesto, a los esclavos y a las mujeres. Y a partir de esto Dios hace la promesa de un mundo futuro sin muerte. Por lo tanto, va desde el fin de la esclavitud hasta el mundo sin muerte. Para este banquete, por supuesto, ya no hay judío y griego, esclavo y libre, ya no hay hombre y mujer. (Gálatas 3:28)

Esta es la cultura judía que se desarrolló a partir de esto, lo que es....

Pero hay otra área que podría ser interesante. Es el ámbito de los mecanismos de funcionamiento, que son mecanismos científicos y no sociales. Son mecanismos como el de la ley de la inercia. También son conceptos trascendentales. En este caso, describen lo imposible, lo que llamamos el perpetuum mobile, el límite de lo humanamente posible. Pero estos términos no contienen la contradicción que encontramos en los correspondientes términos trascendentales socio-científicos.

El núcleo de la teoría de la sociedad en nuestro mundo. La vida sin muerte como gran utopía humana y universal

La historia de la humanidad tiene una gran utopía, que se vive sin que el hombre la pueda realizar: la utopía de una vida sin la muerte.

La muerte siempre es contingente. Por lo tanto, pensar un estado sin contingencia es pensar una vida sin la muerte. En teología es la base de lo que se llama la Nueva Tierra.

Pero las ciencias empíricas también desarrollan tales estados sin contingencia en sus argumentaciones. Esto se aplica, por ejemplo, a lo que los economistas llaman competencia perfecta. En las derivaciones de este concepto se suele mencionar

el conocimiento fáctico absoluto de cada participante en el mercado como requisito previo de dicho modelo. Se trata de un estado sin contingencia, en consecuencia, también sin muerte. Estos participantes en el mercado deben ser considerados necesariamente como seres humanos inmortales.

El comienzo de esta gran utopía: Gilgamesh

En Gilgamesh, el mundo se convierte en el lugar que debería ser diferente de lo que es. La vida humana debería ser una vida sin muerte, pero no lo es. Por eso Gilgamesh vaga por el mundo en busca de la inmortalidad.

La obra de Gilgamesh trata de su búsqueda de la inmortalidad tras la muerte de su amigo Enkidu. Sin embargo, la búsqueda de Gilgamesh fracasa. Gilgamesh concluye que el hombre no puede escapar del destino de la muerte. Una vida sin muerte es sólo una vida de los dioses. Estos dioses que ve Gilgamesh llevan una vida como los humanos, sólo que sin muerte. Después de su regreso a su ciudad, donde ahora destaca los resultados duraderos de sus acciones, en las que sigue estando presente inclusive después de su muerte, piensa su futura vida más allá de la muerte como una vida recordada por los que le siguen.

Esta resulta la idea de Gilgamesh sobre esta situación básica. Es una estructura básica, pero luego se desarrolla mucho más. Esta evolución se produce con especial claridad primeramente en el antiguo Egipto y posteriormente en la cultura judía, tal como se desarrolla en el primer milenio antes de nuestra era.

Un paso adicional importante en el desarrollo de esta estructura básica ya se dio en los libros de Moisés. Allí dice Dios en el Sinaí:

> "Yo, Yahveh, soy tu Dios, que te ha sacado del país de Egipto, de la casa de esclavitud." (Éxodo 20:2).

Y luego dice más adelante en el libro de Deuteronomio:

> "Pongo hoy por testigo contra vosotros al cielo y la tierra: te pongo delante la vida o muerte, bendición o maldición. Escoge la vida, para que vivas, tú y tu descendencia." (Deuteronomio 30:19).

Así, pasa de la liberación de los esclavos al Dios Yahvé como Dios de la vida.

Spinoza lo asume haciendo una interpretación no religiosa de un concepto bíblico en el sentido de Bonhoeffer. Spinoza dice:

> "*Conatus esse conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum*" (El impulso de conservarse es el primer y único fundamento de la virtud).

Esto también abre nuevas dimensiones del texto original.

El Dios que llama al hombre de esta forma es precisamente el Dios Yahvé. El Dios de Agustín, derivado de Platón, no dice tal cosa. Se trata de un Dios que es el Ser supremo y que, en el mejor de los casos, inventa derechos naturales, pero que no son derechos subjetivos. Los derechos naturales no establecen la virtud, son parte de una estructura social.

Este Dios Yahvé invita entonces a toda la humanidad a una gran fiesta:

> "Hará Yahveh Sebaot a todos los pueblos en este monte un convite de manjares frescos, convite de buenos vinos: manjares de tuétanos (Knochenmark), vinos depurados; consumirá en este monte el velo que cubre a todos los pueblos y la cobertura que cubre a todas las gentes; consumirá a la Muerte definitivamente. Enjugará el Señor las lágrimas de todos los rostros y quitará el oprobio de su pueblo de sobre toda la tierra, porque Yahveh ha hablado". (Isaías 25, 6-8).

Esta fiesta dura, en efecto, toda la eternidad, pues Yahvé destruye ahora la muerte para siempre.

Este es uno de los puntos de partida del desarrollo de la cultura judía, en la que Dios es siempre también un Dios de la vida.

La transición al cristianismo

Esto lleva a una nueva interpretación que se convierte en el punto de partida del cristianismo. Algunos puntos centrales son formulados por Jesús y luego tomados como punto de partida por Pablo. Hay dos en particular:

1. El Sermón de la Montaña, que declara que los pobres son los elegidos de Dios,

2. El Reino de Dios, que Jesús dice que está entre los seres humanos y que hay que encontrar para realizarlo. Jesús dice: “Porque he aquí que el reino de Dios está entre vosotros”. (Lucas 7,21) y concluye: “Buscad más bien su reino, y estas cosas se os darán por añadidura». (Lucas 12,31).

Este reino se concibe a partir de los pobres como los elegidos de Dios. Está “entre vosotros” pero no se realiza. Lo que está presente es su ausencia. Es sin duda una presencia que llama a una práctica que luego la hace presente por la presencia. Es una ausencia que grita.

Pablo lo presenta entonces en forma de proyecto de acción, haciendo poco uso de las palabras pobre y reino de Dios. Se refiere a los pobres como los “plebeyos[47] (los humildes) y los

47 Sólo he encontrado esta traducción con la palabra plebeyo en la traducción española de la Biblia como la Biblia de Jerusalén. Pero creo que esta traducción es la mejor para el proyecto de Pablo.

despreciados" (1 Corintios 1,28) y al reino de Dios en Gálatas como "Ya no hay judío y griego, hombre y mujer, esclavo y libre; porque todos sois 'uno' en el Mesías Jesús". Este es el reino de Dios, pero formulado en términos de una visión global de los derechos humanos. Lo que se nota inmediatamente es que Pablo incluye entre los derechos humanos la emancipación de la mujer. Mientras que Jesús expresa este proyecto en lenguaje religioso, Pablo lo hace en lenguaje no religioso. Es la lengua que corresponde a un proyecto para todo el imperio. Entiendo esta expresión "lenguaje no religioso" totalmente en el sentido de Dietrich Bonhoeffer.

Sin embargo, este proyecto de Pablo va más allá de lo que es posible para la práctica humana terrenal. En el mundo actual, se refiere a lo que es posible en la práctica, que siempre está lejos de la realización perfecta. Sin embargo, Pablo anuncia también una realización perfecta de este proyecto cuando habla de la resurrección de los muertos y de la correspondiente creación de una Nueva Tierra, la única en la que los seres humanos deben y pueden vivir una vida sin muerte. En esta Nueva Tierra Pablo proyecta entonces la realización perfecta de este proyecto en su perfección. En la formulación de este proyecto total, el punto de referencia para él es entonces el Mesías Cristo desde su resurrección de entre los muertos junto con su mensaje, que es la fe de Jesús que los cristianos aceptan como su fe.

Sin embargo, este proyecto de Pablo no pudo prevalecer posteriormente. Sin duda conduce a una conversión al cristianismo, al menos en la mayoría de la población, pero no a una conversión del imperio como aparato de poder. Este contraste conduce entonces a una conversión completamente diferente, sobre todo a partir del siglo III: es la conversión del cristianismo al imperio. Representa el llamado giro constantiniano, en el que el cristianismo fue declarado religión del Estado y Agustín aportó la correspondiente reformulación del cristianismo.

Esto cambió significativamente el concepto de Dios en el cristianismo. El Dios judío Yahvé fue sustituido por una concepción de Dios derivada de la filosofía del ser desarrollada en Grecia y que, por tanto, situaba en el centro a un Dios que se presentaba como el ser supremo. Esto ocurrió primero en el siglo IV con una concepción platónica de Dios y luego en el siglo XIII con una aristotélica. Esto sustituyó al dios liberador judío por un dios que se alineaba con las concepciones de valor supremo de la ahora emergente legitimación imperial cristiana del poder. En lugar de un Dios judío, Yahvé, que se imagina a sí mismo como el liberador de la esclavitud en Egipto, llega ahora una filosofía del ser en la que Dios legitima lo que es. Esto significaba que ahora incluso la esclavitud del Imperio Romano estaba legitimada en términos cristianos.[48]

El Papa de hoy exige, entonces, retornar de las concepciones de Dios de la filosofía del ser al Dios judío Yahvé, hablando de Dios como aquel que llama

48 Agustín se presenta en una conversación. Se le pregunta "Dime, pues, si el esclavo que mata a su amo por temor a ser severamente atormentado por él no debe contarse también entre los que, aunque matan, no merecen el nombre de asesino", p.12
Él responde: "¿Cómo sería si consideraras si el esclavo no quiere deshacerse del temor del Señor precisamente con el propósito de satisfacer sus lujurias, antes de rebajarte a la suposición de que tal crimen debe quedar impune? Porque vivir sin miedo es el deseo no sólo de los buenos sino también de todos los malvados. La diferencia estriba únicamente en que los buenos la buscan apartándose del amor a aquellas cosas que tienen en ellas el peligro de perderse, mientras que los malvados se esfuerzan precisamente por asegurar estos placeres y combaten por todos los medios el obstáculo que podría privarles de ellos. De ahí su vida viciosa, manchada de iniquidad, que se llama mejor muerte que vida". S. 13
En Agustín, Aurelio: La Orden. Schöningh. Paderborn, 1947. p. 57 Catalina es retratada como el gran criminal y Cicerón como el héroe de la libertad. (p. 42-43), la memoria es esclavo o esclava, perfectamente subordinada.
Anteriormente, Pablo había declarado ilegítima la esclavitud, aunque no consideraba posible la abolición de esta en el momento histórico en que vivía.

“al ser humano a su plena realización y a la independencia de cualquier tipo de esclavitud.” (Evangelii Gaudium, nº 57).

Sobre esta cuestión, Ratzinger señala:

«El cristianismo es la síntesis, mediada en Jesucristo, entre la fe de Israel y el espíritu griego». [49]

Ratzinger dice esto en 1983 frente a la teología de la liberación que estaba surgiendo en ese momento. Ya parece ver que el retorno al Dios Yahvé se estaba preparando aquí, pero no lo quiere.

No quiero seguir analizando este periodo de la historia hasta la edad moderna. En el *Collége de Brousse* hemos debatido con gran detalle sobre este periodo. En este proceso han surgido una serie de publicaciones en las que participo y que suscribo en gran medida y que simplemente recomiendo aquí para informarse de este periodo. Están publicadas en un libro que publicamos juntos y del que me gustaría mencionar aquí 3 títulos:

Walter Bochsler El termidor del cristianismo. Aspectos socio-históricos de su desarrollo temprano. En: Urs Eigenmann, Kuno Füssel, Franz J. Hinkelammert (eds.) Der himmlische Kern des Irdischen. EDITION EXODUS, Lucerna Edición ITP-Kompass, Münster.

Urs Eigenmann El Reino de Dios y su justicia como núcleo celestial de lo terrenal. El cristianismo como humanismo paupérrimo de la práctica. En: Urs Eigenmann, Kuno Füssel, Franz

49 Ratzinger, Joseph: Europa – verpflichtendes Erbe für die Christen. (Europa - Patrimonio obligatorio para los cristianos.) En: König, Franz/ Rahner, Karl (eds.): Europa. Horizontes de esperanza. Graz et al. 1983, pp. 61-74.

J. Hinkelammert (eds.) Der himmlische Kern des Irdischen. EDITION EXODUS, Lucerna Edición ITP-Kompass, Münster.

Kuno Füssel Die bürgerliche Gefangenschaft der Theologie. En: Urs Eigenmann, Kuno Füssel, Franz J. Hinkelammert (eds.) Der himmlische Kern des Irdischen. EDITION EXODUS, Lucerna Edición ITP-Kompass, Münster.

Liberación en relación con la ley, no liberación de la ley

Así es como Robinson habla de la libertad y la ley:

> "El ejemplo clásico de aquella insistencia de Jesús en enseñar que el sábado está hecho para el hombre y no el hombre para el sábado, que la compasión hacia las personas pasa por encima de toda ley, lo encontramos en su sorprendente aprobación de la conducta de David, cuando éste situó las necesidades humanas (incluso su propia necesidad) por encima de toda reglamentación, por sacrosanta que fuera:

¿No habéis leído qué hizo David cuando tuvo hambre, y los que iban, con él: ¿cómo entró en la casa de Dios y comió los panes del ofrecimiento, que no debían comer él, ni los que iban con él, sino sólo los sacerdotes?

Claro está que semejante ética es altamente peligrosa y siempre atemorizará a los representantes, del legalismo supranaturalista, como los fariseos. No obstante, creo que es la única ética válida para el "hombre adulto". Oponerse a ella en nombre de las prescripciones religiosas no la detendrá: sólo servirá para inducirla a que adopte una forma anticristiana." (Robinson, p. 63).

Eso es: Dios no da la ley en el Sinaí. Esta ley es desarrollada por los seres humanos. Pero Dios confirma esta ley. Lo que el hombre ha desarrollado como ley es al mismo tiempo

la voluntad de Dios. Que el hombre sea el ser supremo para el hombre es también la voluntad de Dios.

Dios no liberó al pueblo judío de la esclavitud en Egipto, sino que este pueblo se liberó a sí mismo. Pero al hacerlo, cumplieron la voluntad de Dios. La voluntad de Dios no es simplemente lo que arbitrariamente quiere Dios, es que el hombre se haga humano y se realice como ser humano, que es el ser supremo para el ser humano. *Amo; Volo ut sis*, (Te amo: quiero que seas tú) dice Dios al hombre según Duns Escoto. Esta es la encarnación y humanización de Dios. Despeja el camino de la libertad del ser humano. Y Dios es un Dios de liberación del ser humano de toda esclavitud.

De esto se desprende la liberación en relación con la ley, no la liberación de la ley.

Si Bush, como presidente, declaró que Dios mismo le había pedido que hiciera la guerra contra Irak, entonces es una situación en la que Bush se enfrentaba ahora a la decisión de si esta orden venía de Dios o no. Y como la orden iba dirigida contra toda la humanidad, tendría que llegar a la conclusión de que la voz no podía ser la voz de Dios. Era la voz de alguien, probablemente su propia voz interior. Sólo puede afirmar que es una voz divina si lo que dice es divino. Si es divino o no, lo debe decidir la persona a la que va dirigido. Y el criterio es si lo que se supone que es según esta voz corresponde realmente a la humanidad y, por tanto, puede justificarse. Este fue también el problema de Abraham. Una voz de Dios le ordenó que sacrificara a su hijo y, por tanto, que lo matara. Abraham llegó a la conclusión de que una voz que dice tal cosa no puede ser la voz de Dios. En consecuencia, no sacrificó a su hijo. Por eso Jesús dice: el hombre no es para el sábado, sino el sábado para el hombre. Por eso dice: debes ser sujeto en el sentido de que siempre decides por ti mismo si lo que se te ordena también debe cumplirse. Si es inhumano, no debes cumplirlo. El ser humano como ser supremo

para el ser humano es lo que Jesús declara. Declara que hacer esto es la voluntad de Dios. Por eso, con Jesús, Dios se hizo humano. Que Dios se haya hecho humano es precisamente esto: el ser humano es el ser supremo para el ser humano. De esto no se desprende simplemente el "amor". También hay que decir qué significa el amor en esta situación. Significa lo que Marx llama su imperativo categórico, que es derribar todas las "relaciones en las que el ser humano es un ser degradado, subyugado, abandonado, despreciable". El actual Papa Francisco también hizo hincapié en este Dios:

> "Dios es incontrolable, inmanejable, incluso peligroso, por llamar al ser humano a su plena realización y a la independencia de cualquier tipo de esclavitud." (Evangelii Gaudium, n. 57).

Este es el Dios que está del lado de la liberación del ser humano en relación con la ley y este es el Dios Yahvé. No es el Dios derivado de la filosofía del ser. Siempre que se ponga en juego la voluntad de Dios en algún lugar. debe quedar claro que es el propio ser humano quien decide si esa voz es la de Dios o no. Y debe decidirse desde la subjetividad del hombre que declara que el sábado es para el ser humano y no el ser humano para el sábado. Por lo tanto, el ser humano tampoco es para el mercado, sino que el mercado es para el ser humano. Esto significa entonces que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Ni siquiera la Biblia puede determinar qué acción corresponde a la voluntad de Dios. La autoridad final nunca es ni Dios ni la Biblia, sino siempre el ser humano como sujeto de la humanidad. Por lo tanto, no puede ser ningún texto de la Biblia tampoco.

De hecho, Franciscus vuelve abiertamente a ciertas fuentes judías del cristianismo, un proceso de retorno que ya había comenzado a partir de finales del siglo XIX. De este modo, Dios

vuelve a ser el Dios Yahvé, que ahora llama a la liberación de toda esclavitud, que en su mayoría se hace presente a través del legalismo absoluto. En el Padre Nuestro, Jesús lo expresa de la siguiente manera: Perdona nuestras deudas, así como nosotros perdonamos las deudas de nuestros deudores. La ley dice que hay que pagar las deudas. La liberación del hombre como deudor consiste en que la deuda se cancela cuando se vuelve impagable y entonces amenaza la propia libertad humana. La ley según la cual se deben pagar las deudas no queda abolida. Pero las deudas deben ser canceladas si su pago arruina al deudor y le roba sus oportunidades en la vida. Robinson tiene mucho cuidado de no hacer presente esta relación con la ley. De este modo, evita tener que aclarar su relación con la ley en el sentido de Jesús o Pablo. De hecho, ni menciona lo que es la crítica de la ley en el temprano cristianismo.

Según otro texto (1 Corintios 15:23-28), Cristo -el Mesías- pone a todos sus enemigos bajo sus pies. Sin embargo: "Pero si todas las cosas le están sometidas, entonces el mismo Hijo también someterá al que le sometió todas las cosas". Todo parece ser una lucha, marcada por la voluntad de imponerse, y uno espera o teme que al final el mismo Dios sea el Señor de todo.

Pero, en cambio, Pablo da un paso muy diferente. Según Pablo, Dios deja de ser el Señor, el Legislador, el Rey y la Autoridad, y se convierte en el Dios que es "todo en todos". Pero Marx (y también Feuerbach) se había concentrado en su crítica a la religión en la autoridad del Legislador, el Señor y el Rey. Para Pablo, este Dios es también un Dios que desaparece, y en el fondo de este Dios aparece otro que es un Dios "todo en todos". La solución es muy similar al camino que busca Spinoza y que ya hemos mencionado.

De hecho, ya en la carta a los Romanos, Pablo se despide de la idea de Dios como legislador universal. Escribe:

> "Pero cuando los que no son judíos ni tienen la ley hacen por naturaleza lo que la ley manda, ellos mismos son su propia ley, pues muestran por su conducta que llevan la ley escrita en su corazón. Su propia conciencia lo comprueba, y sus propios pensamientos los acusarán o los defenderán el día en que Dios juzgará los secretos de todos por medio de Jesucristo, conforme al mensaje de salvación que yo predico." (Rom 2:14-16)

Dios como legislador es entendido por Pablo en una posición completamente subordinada. Y en esto Pablo sólo sigue las enseñanzas de Jesús. Para San Pablo siempre al final vale: "Así Dios será todo en todo." (1 Corintios 15,28 Biblia Dios habla hoy).

Independencia de toda esclavitud

Me gustaría empezar con una cita del Papa Francisco:

> "La ética suele ser mirada con cierto desprecio burlón. Se considera contraproducente, demasiado humana, porque relativiza el dinero y el poder. Se la siente como una amenaza, pues condena la manipulación y la degradación de la persona. En definitiva, la ética lleva a un Dios que espera una respuesta comprometida que está fuera de las categorías del mercado. Para éstas, si son absolutizadas, Dios es incontrolable, inmanejable, incluso peligroso, por llamar al ser humano a su plena realización y a la independencia de cualquier tipo de esclavitud". (Evangelii Gaudium, n. 57).

El Dios que presenta Francisco no da mandamientos y no libera a nadie, sino que llama a todos a liberarse de toda esclavitud. Dios no libera a los esclavos, sino que llama a todos a liberarse de la esclavitud y a realizarse en este proceso. Es visible que este Dios de Francisco es un Dios que se hizo ser humano.

Dios acompaña a las personas, pero las acompaña en un proceso en el que se liberan. No es un Dios que se oponga directamente a la esclavitud, pero es un Dios que llama al hombre a oponerse a estas esclavitudes. Se trata de liberar al ser humano de las esclavitudes y de que el propio ser humano se oponga también a las esclavitudes que sufren los demás. Es el "Yo soy cuando tú eres" Pero es al mismo tiempo una llamada dirigida a los amos de los esclavos para que liberen a sus esclavos, porque al hacerlo, se liberan también de la esclavitud. Al hacerlo, se hace muy visible de nuevo hoy que los antiguos propietarios de esclavos aún no se han liberado de su esclavitud. Creen que al liberar a los esclavos se violaron sus derechos. (En cualquier caso, ¡una expropiación del capital sin compensación! y, como siempre, una intervención ilegítima en el mercado. Esta sigue siendo la forma de pensar en los estados del sur de E.E.U.U. incluso hoy en día).

Si tomamos como punto de partida este "yo soy si tú eres", entonces aquí en Francisco, en gran medida, todas las razones aparentes y toda la codicia del hombre se entienden como esclavitud, hacia la cual el hombre debe independizarse para ser libre.

Francisco quiere la autorrealización del ser humano independizándolo de toda forma de esclavitud. En el contexto general de la autorrealización, la liberación de la esclavitud significa simultáneamente la liberación del esclavista. Puede liberarse a sí mismo dando libertad a sus esclavos y luego también reconociendo y tratando esta libertad como su propia libertad. Se trata de un Dios que también hace presente la liberación a través de la intervención en el mercado, de modo que la propia intervención puede ser también un acto de liberación. Se trata del "yo soy si tú eres" como racionalidad liberadora.

La actual estrategia de globalización con su irracionalidad de lo racionalizado se desarrolla en los años setenta del siglo

pasado y toma el poder gubernamental con la administración de Reagan desde el año 1980. Su irracionalidad aparece poco antes con un incidente en 1978, concretamente con el gran asesinato-suicidio en las Guayanas. Se trata de un gigantesco asesinato-suicidio de más de 900 personas, 300 de las cuales eran niños. Es un asesinato en masa que se convierte en un asesinato-suicidio porque los asesinos se suicidan al final. Se trata del asesinato-suicidio de una secta religiosa de los Estados Unidos, que se había instalado en un lugar de las Guayanas y que luego derivó en este gigantesco asesinato-suicidio.

En "Ifigenia en Aulis" de Eurípides, Ifigenia, tras enterarse de que su vida iba a ser sacrificada para conquistar Troya, dice

> *Que el extranjero esté sometido a los helenos, pero, madre, nunca dejes que el pueblo de Hellas se someta a los extranjeros*; *ellos son esclavos (siervos), nosotros somos libres*. (También aquí debería decirse: esclavos son, libres somos y no esclavos).[50] Esto es parte de la esclavitud a la que se refiere Francisco.

Esta es la racionalidad de la competencia. Así fue en Grecia, y así sigue siendo hoy. Es la racionalidad del "yo soy si te someto". Esta racionalidad de la competencia es siempre unilateral. Nunca todos pueden ser competitivos y ganadores. Es como el fútbol: en un campeonato sólo uno puede ganar. En consecuencia, los que no son competitivos se convierten en esclavos de los que sí lo son. Esto es lo que hemos vivido con Grecia en los últimos años: nosotros somos libres, ellos son esclavos. Es como Eurípides. La prueba de que alguien es libre es que tiene esclavos. La racionalidad del mercado es exactamente de este tipo. Pero esto es también exactamente lo que hoy llamamos racionalidad. Weber dio el nombre a esta racionalidad: racionalidad medio-fin.

50 Eurípides, „Ifigenia en Aulis“ Reclam, Stuttgart, 1984, p. 53.

(Zweck-Mittel-Rationalität.) Y aquí surge la otra cara de la esclavitud, es decir, el amo de los esclavos, cuya esclavitud es su propia codicia.

Someter esta racionalidad a criterios humanos es hoy el problema de la alternativa al capitalismo, cada vez más brutal y total. Este criterio necesario se convierte hoy cada vez más en el siguiente, cuya formulación sudafricana acaba de ser conocida también en América Latina y proviene de la tradición humanista africana del Ubuntu: Yo soy si tú eres. Esta es la tradición africana del bantú. Esto es lo contrario de lo que dice Eurípides: Yo soy cuando te someto. Por eso también dice: La prueba de mi libertad es el hecho de que tengo esclavos y siervos. Pero esto es también exactamente lo que nuestros neoliberales nos dicen cada día. El Ubuntu dice a esto: Yo soy si tú eres. Soy libre si tú eres libre. Si tienes esclavos, no sólo los esclavos no son libres. También no eres libre. La autorrealización consiste en lo que dice este Ubuntu: yo soy si tú eres. Soy libre precisamente por no tener esclavos. Esta no es la autorrealización de Nietzsche. Es la misma autorrealización como la vimos en Eurípides. Nuestra cultura dominante no puede ni siquiera imaginar lo que esto significa.

Lo contrario se demuestra con el criterio que René Girard critica, con toda razón, utilizando su concepto de mimesis. Dice:

> “No puedo menos de mencionar aquí un principio talmúdico que citan con frecuencia los exegetas de inspiración judía como Emmanuel Levinas o André Neher y que ellos califican de “bien conocido”. Según este principio, todo acusado que consigue tener en su contra la unanimidad de los jueces tiene que ser liberado inmediatamente. ¡La unanimidad acusadora es sospechosa en cuanto tal! ¡Sugiere la inocencia del acusado! “ (Girard, 1982, p. 482).

Si un presidente estadounidense hace algo parecido a lo que está haciendo Putin ahora, nunca se convertirá en un monstruo. Esto fue muy evidente, por ejemplo, cuando Bush hizo la guerra de Irak. Toda la justificación de esa guerra fue un gran fraude y todo el mundo lo sabía. Pero él no era un monstruo. Sin embargo, si no se trata de un presidente de Estados Unidos, sino de un presidente de Rusia, por ejemplo, este ya no es un ser humano, sino un monstruo que hay que destruir. Por lo tanto, todo el mal de este mundo se concentra en él, es un monstruo y un criminal de guerra, incluso un ladrón y también un asesino callejero. Toda la maldad se concentra en él. Pero si entonces hay alguien que rechaza tales insultos, no se atreve a hablar, pues de lo contrario él mismo es retratado como un criminal y finalmente tratado como tal.

Se está produciendo un monstruo que ya no tiene humanidad y hacia el que no se nos permite aplicar los derechos humanos. Esto es lo que está ocurriendo en este momento con Putin, el presidente ruso. En ninguna parte donde se cita a Putin es un ser humano. Es un monstruo. Toda nuestra opinión pública en términos de nuestra opinión publicada lo retrata como un monstruo sin verlo como un ser humano. Es un monstruo y no hay derechos humanos en relación con él. Dado que la unanimidad de la acusación no es sospechosa, este tipo de acusación no tiene efectivamente nada que ver con ningún delito. Toda una población se convierte en esclava de la mentira. Esta es al mismo tiempo una de las formas en las que se expresa la mimesis de Girard.

Lo mismo plantean los pueblos originarios del continente, en el caso de los andinos con el concepto de Suma Qamaña (aymara) o Allin Kawsay (Sumak kawsay) (kichwa/quechua) que es una sabiduría de vida y de relacionamiento entre seres humanos y la Pachamama. Tiene pretensión de universalidad y podría ser fundamento de un paradigma otro, incluso, de una

nueva espiritualidad, pero fundada en la tierra y las condiciones materiales. [51]

Se trata de una concepción de la humanidad humana, ya que, por supuesto, no sólo está presente en la tradición del Ubuntu. Básicamente, está presente en todas las formas de la humanidad pensante. Por eso también lo encontramos en Marx cuando dice:

"Hemos visto cómo, bajo la condición de la propiedad privada positivamente abolida, el hombre produce al hombre, a sí mismo y al otro hombre; cómo el objeto, que es la confirmación inmediata de su individualidad, es al mismo tiempo su propia existencia para el otro hombre y su existencia y su propia existencia para él. Sin embargo, del mismo modo, tanto el material del trabajo como el hombre como sujeto, como resultado y punto de partida del movimiento..."[52]

Aquí está: el hombre produce " su propia existencia para el otro hombre y su existencia y su propia existencia para él.". Es otra forma de decir: yo soy si tú eres.

Cuando hablamos aquí del humanismo de la praxis, queremos decir al mismo tiempo que para nosotros no es simplemente un humanismo del sentimiento. En consecuencia, hablamos de praxis. En este sentido, sin embargo, la praxis es una racionalidad, una reivindicación de la razón. Frente a la irracionalidad del cálculo del mercado, hay que exigir una racionalidad que contrarreste esta irracionalidad. Esta irracionalidad de la racionalidad del mercado debe ser contrarrestada si queremos escapar de la tendencia imperiosa al suicidio colectivo de la humanidad a la que nos obliga el neoliberalismo imperante.

---

51 Juan Jacobo Tancara Chambe: Teología secular y profana (un planteamiento).

52 MEW. Ergänzungsband Erster Teil. Manuscritos económico-filosóficos de 1844 p. 537-

La racionalidad que el humanismo de la práctica debe contrarrestar es desarrollada por Marx en el Manifiesto Comunista de la siguiente manera:

> "En lugar de la vieja sociedad burguesa con sus clases y antagonismos de clase llega una asociación en la que el libre desarrollo de cada uno es el libre desarrollo de todos".

Pero esta idea tiene una larga historia. El humanismo africano Ubuntu lo expresa de la siguiente manera: Yo estoy si tú eres. El obispo sudafricano Desmond Tutu utilizó esta formulación en el conflicto del apartheid en Sudáfrica. Lévinas mostró entonces que esta idea también está sujeta a la tradición judeo-cristiana de la caridad. Escribe:

> ¿Qué significa "como a ti mismo"? Buber y Rosenzweig tuvieron aquí los mayores problemas con la traducción. Dijeron: "como a ti mismo". ¿No significa eso que uno se ama más a sí mismo? En lugar de la traducción mencionada por ustedes, ellos tradujeron: "ama a tu prójimo, él es como tú". Pero si uno ya está de acuerdo en separar la última palabra del verso hebraico kamokha del principio del verso, se puede leer todo también de otra manera: "Ama a tu prójimo; esta obra es como tú mismo"; "ama a tu prójimo; tú mismo eres él"; "este amor al prójimo es lo que tú mismo eres". (Lévinas, 1982, p. 144. Traducción FJH).

Lo que hay que ver es qué es la formulación de una racionalidad humanista que está en conflicto con la racionalidad del mercado, que dice: yo soy si te derroto y te someto. Lo que exige el humanismo de la praxis como respuesta es que en nuestra acción humana se reconozca finalmente este "yo soy si tú eres" como la formulación de una racionalidad de la acción humana

social que debe tener prioridad sobre la racionalidad inhumana del cálculo del mercado y la acción legitimada por él.

Creo que en realidad tenemos un gran problema como izquierda. Por un lado, decimos con Marx, Walter Benjamin y Rosa Luxemburgo que el capitalismo es una religión. Por otro lado, generalmente criticamos el capitalismo como si no fuera una religión. En lo que estoy tratando de desarrollar ahora, he intentado abordar esto un poco. Estoy firmemente convencido de que la izquierda nunca podrá recuperar importancia si no desarrolla la crítica del capitalismo como una crítica de la religión. También creo que Corbyn y Sanders estaban en este camino.

Como dice el actual Papa Franciscus

> "El afán de poder y de tener no conoce límites. En este sistema, que tiende a fagocitarlo todo en orden a acrecentar beneficios, cualquier cosa que sea frágil, como el medio ambiente, queda indefensa ante los intereses del mercado divinizado, convertidos en regla absoluta." (Evangelii Gaudium Nº 56).

En esta idolatría, el poder se deifica y se convierte en la regla absoluta. Todo lo humano, incluida la naturaleza, está indefenso ante ella. Los seres humanos son despojados de su dignidad y entregados a mecanismos que los explotan y humillan. Esto, a su vez, hace que estos mecanismos adquieran un rango divino y se arruine la primacía del hombre. En el número 56, el Papa habla incluso de una "tiranía invisible" que surge de la dictadura económica sin rostro.

> "La crisis financiera que atravesamos nos hace olvidar que en su origen hay una profunda crisis antropológica: ¡la negación de la primacía del ser humano! Hemos creado nuevos ídolos. La adoración del antiguo becerro de oro (Ex 32,1-35) ha encontrado una versión nueva y despiadada en el fetichismo del dinero y en la dictadura de

la economía sin un rostro y sin un objetivo verdaderamente humano." (Evangelii gaudium Nr. 55).

Una de las pocas investigaciones que conozco sobre esta problemática es: Reichtum ohne Gier. Wie wir uns vor dem Kapitalismus retten. (Riqueza sin codicia. Como nos salvamos del capitalismo), de Sahra Wagenknecht (Campus Verlag, Frankfurt 2016), sobre todo en los capítulos "Marktwirtschaft statt Wirtschaftsfeudalismus. Grundzüge einer modernenWirtschaftsordnung." (p. 139). ("Economía del mercado en vez del feudalismo económico. Presentación de elementos básicos de un nuevo orden económico") y, sobre todo, en "Eigentum neu denken. ("Repensar la propiedad". (p.241) Aquí se describe el sometimiento bajo la dominación por el interés de ganancias. El otro lado es el sometimiento bajo el consumo obligatorio, el consumismo, que también es muchas veces total, una esclavitud[53].

Otra vertiente es mencionar la sumisión al consumismo, que muchas veces llega a ser total, de manera que se asemeja a la esclavitud, o incluso llega a ser lo mismo. Pero hay otro paralelismo. Se trata del análisis de la mímesis realizado por René Girard.

Pero siempre esto es lo que cité de Ifigenia: "Esclavos son, libres somos nosotros". Esto es cierto desde cualquier punto de vista de la codicia: Los que no desarrollan esta codicia, porque no pueden o no quieren, son considerados los esclavos de los que son portadores de esta codicia. Esto es lo que ya dice la Ifigenia de Eurípides. Pero también es lo que dice el Papa cuando habla de la independencia de toda esclavitud. Es la libertad de los esclavos, pero al mismo tiempo la liberación de los codiciosos de su respectiva esclavitud. que se hace presente como codicia.

53 Hinkelammert, Franz: La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión. Volver a Marx trascendiéndolo. Buenos Aires, CLACSO, 2021, pp. 326-330.

Feminicidios

Una estructura de esclavitud muy similar surge para el feminismo-antifeminismo. Si no se encuentra una salida, se trata frecuentemente de un asesinato/suicidio. Ahora es el hombre quien insiste en la dependencia de la mujer. Si no puede hacerla cumplir, surge la desesperación y entonces puede llevar fácilmente al asesinato/suicidio.

He encontrado las siguientes cifras de Costa Rica. En la década de 2004 a 2014, hubo 316 homicidios de mujeres: "...en la década estudiada, el 18% de los homicidas de mujeres se suicidaron." Esto significa que el 18% de los homicidios de mujeres son asesinatos-suicidios. Se trata de unos 6 por año.

Costa Rica es un país con unos 5 millones de habitantes.

https://especiales.ameliarueda.com//feminicidios/

La ventana de las imposibilidades

Hay una ventana hacia las imposibilidades. La ventana a través de la cual se ven las imposibilidades. Los conceptos trascendentales como tales ventanas que indican que más allá de sus límites nada es posible para el hombre. Los escaparates se abren. Lo que se ve no son posibilidades sino imposibilidades. Pero al excluir las imposibilidades, descubrimos lo posible de nuestra acción. A través de la concepción de lo imposible, logramos descubrir el espacio de lo posible. Y este posible que descubrimos en el proceso es el posible al que se orienta toda la ciencia empírica y la tecnología. Pero todo esto muestra al mismo tiempo que la conceptualización de lo imposible nos permite pensar más allá del espacio de la ciencia empírica.

Pero este imposible no es el "todavía no" posible. Es lo imposible en el sentido de la condición humana. Así, el *perpetuum mobile* es imposible en el sentido de una *conditio*

humana. Pero también lo es lo imposible en el sentido de un conocimiento completo de los hechos.

En el marco de estas imposibilidades, surgen entonces las teologías. Porque si el hombre sólo encuentra imposibilidades aquí más allá de lo posible, sólo puede abrir la ventana y hacer una puerta de ella y así hacer posible este imposible imaginando un ser, que entonces se llama Dios, que tiene el poder de hacer posible todo este imposible. El resultado es una forma de realizar la religión y hacer teología. Esta teología no parte de ninguna concepción de Dios, sino que conduce a ella. El punto de partida son estas ventanas de lo imposible que producen las ciencias empíricas, que sólo pueden pensarse como posibles a través de la suposición de un Dios. Sin embargo, también surgen constantemente ideas en el sentido de que podemos, por ejemplo, hacer que esa transición parezca posible mediante la idea de un progreso humano infinito en el sentido del llamado transhumanismo. Esta argumentación también es "teológica", aunque más bien deberíamos llamarla "teológico-ideológica".

Cuando Freud habla de este tipo de religión, supone que se basa en infinitas ilusiones. Pero de lo que siempre parte la religión es de la determinación de lo posible como base de toda acción humana. Lo imposible para esta acción es entonces aquello de lo que parte la religión para luego buscar cómo hacer posible lo imposible. Es evidente que se trata de un contexto de acción. La acción de tipo instrumental debe siempre poner de manifiesto y mostrar simultáneamente las imposibilidades de esta acción al mismo tiempo que los objetivos de la acción productiva de todo tipo. Uno no funciona en absoluto sin el otro. El espacio de lo imposible siempre nos acompaña, y siempre surgen ventanas a través de las cuales se puede ver ese imposible. Este es entonces siempre el espacio objetivamente dado de muchos esfuerzos teológicos. No se trata, como

piensa Freud, de simples ilusiones, aunque siempre son reinos ilusorios los que emergen. Todo forma parte, en cierto modo, de la ciencia empírica, ya sea la propia ciencia empírica o los pensamientos que se suelen pensar teológicamente. No existe por un lado la ciencia empírica y por otro un pensamiento que más bien consideramos mítico y que está absolutamente separado de estas ciencias empíricas. Ambas forman parte de una ciencia global que engloba a ambas partes y en la que una parte da lugar a la otra simultáneamente. Lo que la ciencia empírica destaca como lo no científico más allá de lo científico está entonces siempre sujeto a la exigencia de explicar cuáles son las condiciones teóricamente formuladas que harían posible lo imposible. Esta última es una actividad científica absolutamente necesaria para estas ciencias. Es necesario para argumentar la imposibilidad de lo imposible. Las ciencias empíricas necesitan esta argumentación. Por ejemplo, la ley de conservación de la energía y la imposibilidad del perpetuum mobile. Esta imposibilidad circunscribe todo el espacio de posibilidades de la física clásica.

Estos argumentos de la ciencia empírica conducen luego con gran lógica a la discusión teológica sobre la posibilidad de esta imposibilidad. Se recurre a un marco de posibilidades de lo imposible de este tipo, aunque siempre bajo la forma de su imposibilidad y, por tanto, como concepto trascendental. Pero, de hecho, esto Dios que hace posible esta imposibilidad: por ejemplo, la posibilidad del perpetum mobile imposible, como aparece en la Biblia judía cuando Moisés se encuentra con Dios en el monte Sinaí, que le habla desde un perpetuum mobile: desde la zarza ardiente que arde sin quemarse. Esto es un perpetuum mobile realizado. En todas las concepciones de las ciencias empíricas aparece la idea de posibilidades de lo imposible de este tipo, aunque siempre bajo la forma de su imposibilidad y, por tanto, como concepto trascendental. Pero, de hecho, esto

es constantemente al mismo tiempo la invitación a una discusión sobre la posibilidad concebible de estas imposibilidades más allá de estas ciencias empíricas. En las ciencias sociales, esto sucede con la constante presuposición de la realización de imposibilidades trascendentales a través de la suposición de una omnisciencia fáctica por parte de aquellos participantes humanos del mercado que pueden hacer posible tales imposibilidades - por ejemplo, en el caso de la competencia perfecta en las ciencias económicas.

Entonces no se puede culpar a los teólogos si hacen lo mismo. Por cierto, Habermas también hace algo parecido cuando habla de la constitución de un "orden jurídico concreto en sus elementos básicos". (Habermas, 1993, p. 259). Aparece un juez que también lo sabe todo y al que da el nombre de "Juez Hércules". Esto también es ciencia empírica. Pero Habermas está pensando en el pensamiento post-metafísico. Pero en realidad, su "Juez Hércules" es simplemente la metafísica correspondiente al pensamiento empírico moderno, que es, sin embargo, diferente de la metafísica pensada desde la filosofía del ser. Todo pensamiento sobre la realidad implica siempre un pensamiento metafísico, aunque los científicos no lo quieran y prefieran buscar en otra parte.

En las ciencias empíricas se imaginan constantemente mundos en los que se tiene un conocimiento absoluto y, por tanto, se es omnisciente. Pero quien es omnisciente es necesariamente inmortal, ya que la omnisciencia implica un mundo no contingente. Las ciencias empíricas también deben pensar en la vida sin muerte, no sólo la teología. Por qué este tipo de ciencia se llama a sí misma positivista y se da ese nombre es algo totalmente incomprensible. En realidad, la teología está al mismo nivel científico que el pensamiento científico empírico. Pero el pensamiento empírico se siente en un nivel mucho más alto que el pensamiento teológico. En realidad, el pensamiento científico

empírico está al mismo nivel científico que el pensamiento teológico. Ambos constituyen necesariamente la ciencia total. Por lo tanto, ambos parten del concepto de una vida sin muerte.

Bonhoeffer y la trascendencia de Dios

La falsa trascendencia de Dios
Dice Bonhoeffer:

> "En las fronteras, me parece mejor permanecer en silencio y dejar lo irresoluble sin resolver. El "más allá" de Dios no es el más allá de nuestra facultad cognitiva. La trascendencia epistemológica no tiene nada que ver con la trascendencia de Dios. Dios está en el más allá en medio de nuestra vida. La Iglesia no está donde la facultad humana falla, en las fronteras, sino en medio del pueblo". (Bonhoeffer, 1952, p. 204).

Él está más allá de todo lo que tiene ser. Parto de las siguientes frases de esta cita:

> "¡El 'más allá' de Dios no es el más allá de nuestra facultad cognitiva! La trascendencia epistemológica no tiene nada que ver con la trascendencia de Dios. Dios está en el más allá en medio de nuestra vida ".

Pero me gustaría dar algunos ejemplos de esta trascendencia epistemológica, que no debe confundirse con la trascendencia de Dios. Es lo que también podemos llamar conceptos trascendentales. Aquí surgen conceptos como, por ejemplo, la competencia perfecta, de la que se dice entonces que sería perfecta si todos los participantes del mercado tuvieran un conocimiento absoluto de los hechos. Esto implica incluso que no

hay muerte. La realidad se piensa entonces como una realidad sin contingencia. Es un concepto trascendental que, cuando se piensa realizada, es un concepto trascendental. Es un más allá de nuestra facultad cognitiva que aparece constantemente de muchas formas en las teorías de la ciencia empírica.

Estos conceptos son trascendentales, pero no tienen nada que ver con el más allá de Dios. Sin embargo, cuando se plantean como un objetivo empírico, resulta lo que podemos llamar una ilusión trascendental. Estas ilusiones pueden ser completamente desastrosas en la vida real. Este es el caso, por ejemplo, cuando, partiendo del concepto de competencia perfecta, se espera una aproximación real a este objetivo. Por tanto, se espera una tendencia al equilibrio para la competencia real, que es completamente ilusoria.

Sin embargo, estas construcciones son al mismo tiempo muy útiles para desplegar el carácter religioso del capitalismo. Los economistas lo consiguen ocultando la infinita distancia entre nuestra realidad y los conceptos trascendentales y, en la forma dada, metafísicos que construyen. Suelen hacerlo recurriendo a la herramienta matemática de la aproximación asintótica. Esta muleta les ayuda a presentar sus construcciones como relativamente realizables, es decir, como objetivos lineales que cuantitativamente se aproximan al equilibrio de la competencia perfecta. En otras palabras, quieren acercarse cada vez más a una meta infinitamente distante con pasos finitos. Esto contradice toda lógica. Hegel ya había reconocido el problema y lo llamó “la mala infinitud”.

El resultado es, por ejemplo, la afirmación teológico-ideológica de que existe un automatismo de mercado que realiza automáticamente el equilibrio del mercado, lo que ya Adam Smith llamaba la “mano invisible del mercado”. Esta afirmación, aparentemente teórica, se mantiene hoy en día casi

exactamente igual que la de Adam Smith y se utiliza para legitimar en la medida de lo posible las catástrofes económicas y sociales que el capitalismo ha producido en su historia.

La fundación del socialismo soviético ha intentado realizar un ejemplo muy similar de ilusión trascendental, que ha producido desastres bastante parecidos. Lo ha hecho declarando el concepto marxiano de comunismo, tal como lo desarrolló Marx en 1844, una meta empírica. También este concepto de comunismo es un concepto trascendental al que se le atribuyó un objetivo que no podía ser realizado por la acción humana. Esto también tuvo consecuencias muy negativas.

Bonhoeffer: Dios está en el más allá en medio de nuestra vida

Después de criticar estas ilusiones trascendentales, Bonhoeffer puede decir: “La trascendencia epistemológica no tiene nada que ver con la trascendencia de Dios. Dios está en el más allá en medio de nuestra vida”.

Por tanto, debemos preguntarnos cómo puede estar Dios “más allá en medio de nuestras vidas.” Para Bonhoeffer, este es un paso especialmente importante. Por eso dice: “nuestra relación con Dios es una vida nueva en el “estar’-para-los-otros”, en la participación en el ser de Jesús”. (Bonhoeffer, 1952, p. 204).

Se trata de una nueva vida. Voy a situar esta cita en un contexto un poco más amplio:

> “Nuestra relación con Dios no es una relación “religiosa” con un ser concebido como el más alto, el más poderoso, el mejor - esto no es verdadera trascendencia-, sino que nuestra relación con Dios es una vida nueva en el “Estar (Dasein)-para-los-otros”, en la participación en el ser de Jesús. Lo trascendente no son las tareas infinitas e inalcanzables, sino el prójimo dado y alcanzable.

> ¡Dios en forma humana! No, como en las religiones orientales, en formas animales como lo monstruoso, lo caótico, lo lejano, lo terrorífico; pero tampoco en las formas conceptuales de lo absoluto, lo metafísico, lo infinito, etc. Pero tampoco en la forma griega de Dios-hombre del "hombre para sí mismo", sino del "hombre para los demás"; por eso el crucificado. El hombre que vive de lo trascendente". (Bonhoeffer, 1952, p. 204).

Insiste en que esto establece una relación con Dios, pero igualmente insiste en que esta relación no es una relación "religiosa": "Nuestra relación con Dios no es una relación 'religiosa' con un ser concebiblemente más alto, más poderoso, mejor - esto no es verdadera trascendencia -". Como tal, es precisamente la relación con Dios" una "nueva vida en el ser para los demás'". Como tal, es una "participación en el ser (Dasein) de Jesús". Esto es al mismo tiempo la "relación con Dios". Para Bonhoeffer, sin embargo, este Dios es el Dios de la Biblia y el ser humano se convierte en "el ser humano que vive de lo trascendente".

Aquí se hace visible que Bonhoeffer encuentra al Dios bíblico en la participación en la existencia (Dasein) de Jesús. Y este Dios bíblico no es precisamente Dios como un "ser concebiblemente más alto, más poderoso, mejor". No es el Dios de Agustín o de Tomás de Aquino, derivado de la filosofía del ser, sino que es el Dios de la Biblia, que es el Dios de Yahvé como lo hizo presente Jesús. Y ve a este Jesús sobre todo como el Crucificado.

Creo que hay una gran diferencia entre lo que dice Bonhoeffer y lo que Robinson interpreta de él. Dice Robinson:

> "Lo que Tillich entiende por Dios es exactamente lo contrario de un *deus ex machina*, un ser sobrenatural al que se puede acudir, lejos del mundo, y con cuya intervención desde fuera se puede contar.

> Dios no está fuera del mundo. Está -para hablar con Bonhoeffer- 'Dios está en el más allá en medio de nuestra vida' que tiene una profundidad de realidad que se encuentra 'no en las fronteras de la vida', sino 'en el medio', que no alcanza el solitario que busca refugio con los 'solitarios', sino que se le concede a uno -para hablar con Kierkegaard- a través de una 'inmersión más profunda en la existencia'. Porque la palabra 'Dios' denota la profundidad última de todo nuestro ser, el fundamento creativo y el sentido de toda nuestra existencia." (Robinson, p. 54).

Bonhoeffer también parte de lo que dice Tillich, que habla contra el Dios que hay que vencer. Es el Dios como *deus ex machina*, un ser sobrenatural al que se puede acudir, distante del mundo con el resultado de que Dios no está fuera del mundo. Esto es más o menos lo mismo que dijo Bonhoeffer sobre el Dios filosófico (de la Edad Media cristiana) y que he citado. Pero luego Robinson cita la frase de Bonhoeffer, que también he citado, del Dios que está "en el más allá en medio de nuestra vida" Este Dios es ahora muy diferente al de Bonhoeffer. Robinson habla ahora de lo que nos llega " -para usar la frase de Kierkegaard- a través de una "inmersión más profunda en la existencia". Porque la palabra "Dios" denota la profundidad última de todo nuestro ser, el fundamento creativo y el sentido de toda nuestra existencia".

Eso precisamente no es lo que dice Bonhoeffer. Bonhoeffer encuentra aquí precisamente que "nuestra relación con Dios es una nueva vida en el 'ser-para-los-otros', en la participación en el ser de Jesús". Robinson habla en cambio en términos generales sobre el amor y habla "para hablar con Kierkegard". Por lo tanto, no habla de lo que, para Bonhoeffer, es la consecuencia de que Dios esté "en el más allá en medio de nuestra vida ".

Dice Robinson:

> "Quien dice: Dios es amor", cree que a través del amor el hombre entra en contacto con la realidad más profunda que existe, es más, que el ser mismo es en última instancia amor. Esto significa, con Martin Buber: "Cada Tú unido es un atisbo del Tú eterno" y "en lo interpersonal" nos encontramos con Dios. No significa, como pensaba Feuerbach, "que el hombre con el hombre -la unidad del yo y el tú- es Dios mismo". " Dios está en el más allá en medio de nuestra vida" dice Bonhoeffer, y en otro lugar: "Lo otro no es lo infinitamente lejano, sino lo cercano". Porque el Tú eterno sólo se encuentra en, con y bajo el Tú temporal, ya sea en el encuentro con otros seres humanos o con el orden natural". (Robinson, p. 60).

El amor aquí es simplemente algo emocional, es un sentimiento. En el caso de Bonhoeffer se trata de un criterio completamente racional, que Robinson ha excluido de su argumento al referirse a Kierkegard. Lo que Bonhoeffer está diciendo realmente es:

> "nuestra relación con Dios es una vida nueva en el 'ser-para-los-otros', en la participación en el ser de Jesús". (Bonhoeffer, 1952, p. 204)

La relación con Dios se forma en esta participación en la existencia de Jesús. como tal es la trascendencia. Y para Bonhoeffer, Dios es el Dios de la Biblia.

Mientras que Robinson quiere abolir el dios:

> "Porque el Tú eterno sólo se encuentra en, con y bajo el Tú temporal, ya sea en el encuentro con otros seres humanos o con el orden natural". (Robinson, p. 60).

Para repetir el argumento de Robinson:

> "Es -para hablar con Bonhoeffer- 'otro mundo' en medio de nuestras vidas, una profundidad de la realidad que se encuentra 'no en los límites' de la vida, sino 'en el medio', que no es alcanzada por el solitario que busca refugio con los 'solitarios', sino que llega a uno -para hablar con Kierkegaard- a través de una 'inmersión más profunda en la existencia'..." (Robinson, p. 54).

Esto no es precisamente Bonhoeffer. Él cita palabras que dijo Bonhoeffer, pero les da un significado opuesto a lo que dice Bonhoeffer. Lo que Bonhoeffer dice en realidad es esto:

"Dios como hipótesis de trabajo moral, política y científica ha sido abolido, superado; pero también como hipótesis de trabajo filosófica y religiosa (¡Feuerbach!) Forma parte de la honestidad intelectual abandonar estas hipótesis de trabajo o eliminarlas en la medida de lo posible....

Y no podemos ser honestos sin reconocer que tenemos que vivir en el mundo -'etsi deus non daretur'-. Y esto es precisamente lo que reconocemos - ante Dios - . Dios mismo nos obliga a esta realización. Así, nuestra mayoría de edad nos lleva a un conocimiento más verdadero de nuestra situación ante Dios. Dios nos hace saber que debemos vivir como aquellos que pueden afrontar la vida sin Dios. El Dios que está con nosotros es el Dios que nos abandona (Marcos 15.34). El Dios que nos permite vivir en el mundo sin la hipótesis de trabajo de Dios es el Dios ante el que estamos constantemente. Antes y con Dios vivimos sin Dios. Dios se deja sacar del mundo hasta la cruz, Dios es impotente y débil en el mundo y justo y sólo así está con nosotros y nos ayuda". (Bonhoeffer, 1952, pp. 191-192).

Bonhoeffer lo resume de nuevo:

> "En este sentido, se puede decir que el desarrollo descrito hacia la madurez del mundo, a través del cual se aclara una falsa concepción de Dios, abre el panorama para el Dios de la Biblia, que gana

poder y espacio a través de su impotencia en el mundo. Aquí es donde probablemente tendrá que entrar la "interpretación secular"". (Bonhoeffer, 1952, p. 193).

El Dios que es todo en todo

Quisiera partir ahora de la reflexión de San Pablo sobre el concepto de Dios:

> "Pues del mismo modo que en Adán mueren todos, también todos revivirán en Cristo. Pero cada cual en su rango: Cristo como primicias; luego, los de Cristo en su Venida. Luego, el fin, cuando entregue a Dios Padre el Reino, después de haber destruido todo Principado, Dominación y Potestad. Porque debe él reinar hasta que ponga a todos sus enemigos bajo sus pies. El último enemigo en ser destruido será la muerte. Porque ha sometido todas las cosas bajo sus pies. Mas cuando diga, que 'todo está sometido', evidente que se excluye a Aquel que ha sometido a él todas las cosas. Cuando hayan sido sometidas a él todas las cosas, entonces también el Hijo se someterá a Aquel que ha sometido a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todo." (1 Corintios 22-28)

Aquí está el Dios que es poder y, por tanto, siempre tiene el poder. Destruye a sus enemigos. "El último enemigo en ser destruido será la muerte. Porque ha sometido todas las cosas bajo sus pies.". Todo está sometido por este Dios. Pero luego, cuando todo está sometido a él, la razón que se da para este sometimiento es: "Para que Dios sea todo en todos". Pero este Dios sólo se hace visible "después de haber destruido todo Principado, Dominación y Potestad."

Supongo que para Bonhoeffer el "Dios que es todo en todo" es el "Dios de la Biblia". No puede ser el Dios que todo lo destruye y subyuga. Pero Pablo ve este surgimiento del Dios supremo como algo que se impone por el hecho de que "Principado, Dominación

y Potestad” siguen efectivos. Para Pablo, la muerte está relacionada con ellos como el último enemigo.

Pablo está hablando aquí de los últimos tiempos. Pero era sólo el comienzo del fin de los tiempos, que ya está presente para nosotros desde hace casi 2000 años. En estos tiempos finales se trata de vencer al Dios que existe y que, por eso mismo, no existe, para que nos acompañe el Dios que es todo en todos. Es este Dios el que nos llama, pero no impone ninguna voluntad como la suya. La gente decide cuál es su voluntad, y su criterio es “ser para los demás”. Este otro es al mismo tiempo la autorrealización del ser humano. También es, al mismo tiempo, “la independencia de todo tipo de esclavitud”. Como tal, es la llamada a la vida. Y a esto llama Dios al hombre por boca de Jesús.

Bonhoeffer descubre lo que Pablo ya había descubierto: el verdadero Dios es el Dios que es todo en todo. Bonhoeffer hace lo que hacen todos los grandes descubridores: descubren y revelan lo que ya estaba ahí pero no se veía. De repente, lo que siempre estuvo ahí, está abiertamente ahí. El hecho de que ya estuviera allí es la prueba de que es algo absolutamente nuevo. Pablo descubre que el verdadero Dios no es el Dios que somete a todos sus enemigos, sino el Dios que es todo en todo y sustituye al Dios que somete a todos sus enemigos. Bonhoeffer descubre así al Dios que él llama el Dios de la Biblia:

> Dios todo en todo. Me parece que ese es el Dios de Bonhoeffer.

Esto nos lleva a empezar por los pobres. Pero eso significa impotencia en el mundo. Pero esta impotencia da fuerza, poder y espacio:

> “Nada de metodología religiosa, el ‘acto religioso’ es siempre algo parcial. La ‘fe’ es algo completo, un acto de vida. Jesús no llama a una nueva religión, sino a la vida”. (Bonhoeffer, 1952, 194).

Aquí Jesús es la vida, por lo que se compromete a ser para la vida, porque Jesús es la vida. Pero ser para la vida implica la opción por los pobres y los débiles. Pero esto es, por supuesto, puramente en este lado. Pero esto significa: “Dios está en el más allá en medio de nuestra vida”. Jesús no llama a vivir cristianamente, sino que vivir cristianamente es vivir mundanamente. Por lo tanto, Dios llama a vivir, no a ser cristiano. Pero él llama, no da una orden. Porque llamar a la vida es ser humano: el hombre es el ser supremo para el hombre. Esta es la voluntad de Dios. Para Dios, no es Dios el ser supremo para el ser humano, sino el ser humano mismo es a la vez el ser supremo. Jesús es la forma más inmediata de ser un ser humano, cuyo ser supremo es el hombre. Para que la humanidad sea simplemente una humanidad de este mundo ante Dios, no tiene por qué ser cristiana. Pues ahora ser cristiano es tener al hombre como el ser superior para el hombre. De lo contrario, el hombre no sería el ser supremo para el hombre, sino el cristiano (o lo que quieras: cualquier religión o incluso el ateísmo). Pero entonces no habría humanidad. El hombre no sería maduro, simplemente sería cristiano y, por tanto, religiosamente unilateral.

La llamada a la vida lleva en sí a Dios como el más allá. Aquí se encuentra también la concepción del Papa Francisco de Dios como llamador, como Yahvé. Aquí se trata del hombre que se hizo Dios, en la medida en que Dios se hizo hombre y no cristiano:

> “En los últimos años he conocido y comprendido la profunda mundanidad del cristianismo; el ser humano no es un *homo religiosus*, sino un ser humano por excelencia, al igual que Jesús -en contraste

con Juan el Bautista, supongo- era un ser humano.... Creo que Lutero vivió en esta mundanidad”. (Bonhoeffer, 1952, p. 195).

La mundanidad del cristianismo se expresa ya cuando decimos: Dios no se hizo cristiano, sino que Dios se hizo hombre. Gran parte de los cristianos consideran esta frase como una herejía, especialmente, creo, Ratzinger. La mundanidad del cristianismo tiene como premisa: Dios no es un legislador, no es una autoridad que da órdenes, y por lo tanto no es un juez final. La voluntad de Dios es que el hombre sea siempre un hombre para los demás. Cuando el hombre es un hombre para los demás, ese hombre está haciendo la voluntad de Dios. El ser humano debe realizarse a sí mismo y eso precisamente es ser humano para los demás. Por lo tanto, se trata de que el hombre se realice a sí mismo cuando es hombre para los demás. Cuando el hombre se realiza a sí mismo, no es Dios quien realiza al hombre. En el hombre, Dios se ha hecho hombre.

Pero el hombre sólo puede ser un hombre para los demás si se somete a la mundanidad del cristianismo. Sólo entonces el hombre puede ser el ser supremo para el hombre, y Dios quiere que este ser supremo sea el hombre. Y en la medida en que ésta es la voluntad de Dios, Dios es el ser supremo para el hombre. El hombre reconoce a Dios como el ser supremo para el hombre simplemente porque es la voluntad de Dios que el hombre sea el ser supremo para el hombre. Eso es también para Bonhoeffer la verdadera presencia de Dios. Y creo que este es también el pensamiento de Pablo cuando dice que Dios sólo es realmente Dios cuando él, como Dios, es todo en todo. Entonces puede ser el llamado al que se dirige hoy Franciscus:

“En definitiva, la ética lleva a un Dios que espera una respuesta comprometida que está fuera de las categorías del mercado. Para éstas, si son absolutizadas, Dios es incontrolable, inmanejable, in-

cluso peligroso, por llamar al ser humano a su plena realización y a la independencia de cualquier tipo de esclavitud. (Evangelii Gaudium nº 57).

Este Dios también llama. Pero es importante recordar que ya lo es para Bonhoeffer. Pero también está ya antes de eso. Cuando Duns Scoto dice que Dios le dice al hombre: "amo, volo ut sis" (amo, quiero que seas) ya está diciendo esto, aunque todavía de una manera bastante indirecta. De ahí que Bonhoeffer puede decir: "Jesús no llama a una nueva religión, sino a la vida".

" Dios está en el más allá en medio de nuestra vida." Esto es Dios como "todo en todo". Como tal, Dios es el que llama, el amigo, el que sufre y el que co-sufre.

Horkheimer dice algo parecido: "Salvar un sentido incondicional sin Dios es vano".

Pero probablemente debería ser más preciso: Salvar un sentido incondicional sin la esperanza de un futuro de justicia absoluta es vano. Pero esto sólo es posible si hay un Dios que lo realiza. Este es el Dios que está más allá en medio de nuestras vidas.

La llamada desde lo trascendente es ahora la llamada de Dios. Vivir desde esa trascendencia, eso es la autorrealización. No la realización de un Dios cuya voluntad es una ley para el hombre. De tal Dios es cierto: Un Dios que existe no existe. (Un Dios que hay, no hay)

Pablo está hablando de los últimos tiempos aquí. Pero Pablo vive solamente sólo el comienzo del fin de los tiempos, que ya está presente desde hace casi 2000 años. En estos tiempos finales se trata de vencer al Dios que existe y que, por eso mismo, no existe, para que nos acompañe como Dios que es todo en todos. Es este Dios quien nos llama, pero no impone ninguna voluntad como la suya. La gente decide cuál es su voluntad, y su criterio es "ser para los demás". Este ser para los demás es la autorrealización del ser humano. Es al mismo

tiempo la “independencia de todo tipo de esclavitud”. Como tal, es la llamada a vivir la vida. Y para ello, en Bonhoeffer, Dios llama al hombre a la vida por boca de Jesús; en Franciscus, Dios llama al ser humano a su plena realización y a la independencia de todo tipo de esclavitud. Ambas convocatorias son prácticamente idénticas. Creo que es lo que surge como proyecto del ser humano cuando Dios se convierte en un todo en todo y Bonhoeffer introduce esta realidad. Pero Dios ya no es aquí un legislador, sino que introduce una reflexión de la realidad que el ser humano debe hacer para poder realizarse. El punto de partida de la reflexión es, pues, el ser humano, no Dios. El hombre hace esta reflexión tratando de entenderse a sí mismo y Dios lo apoya en esto. Es el Dios quien se hizo hombre.

El resultado que surge aquí también aparece en muchas otras fuentes, por supuesto. Creo que Leonard Ragaz es una de estas fuentes. Presenta un libro suyo titulado “De Cristo a Marx - de Marx a Cristo” como sigue:

> “En este libro he elaborado esa fórmula, que luego he utilizado una y otra vez, de la antítesis fundamental a lo largo de la historia entre los que creen en Dios pero no en su reino y los que creen en el reino pero no en Dios, produciendo o reforzando siempre un error el otro hasta que se produce la superación de la antítesis, que se convierte en un hecho en el mensaje del reino de Dios y su justicia para la tierra y en su realización.”

Algo parecido ocurre con Ignacio Ellacuría y su elaboración del concepto de bien común de la humanidad.[54]

54 Ver: Romero Cuevas, José Manuel: La actualidad de la historización. La contribución de Ignacio Ellacuría a los debates actuales sobre ideología. Realidad (El Salvador). Revista de Ciencias Sociales y Humanidades. N. 1555, Enero-Junio 2020.
de Frutos, Juan Antonio: Ellacuría y el horizonte del bien común de la hu-

La autorrealización humana como ser para los demás es siempre el punto de partida:

> "Bultmann parece haber intuido ahora de alguna manera el límite de Barth, pero lo malinterpreta en términos de la teología liberal, y por ello cae en el típico reduccionismo liberal (se quitan los elementos 'mitológicos' del cristianismo y se reduce el cristianismo a su 'esencia'). ¡Ahora soy de la opinión de que el contenido completo, incluyendo los términos 'mitológicos', debe permanecer - ¡el Nuevo Testamento no es un aderezo mitológico de una verdad general, sino que, esta mitología (resurrección, etc.) es la cosa misma! - pero que estos conceptos deben interpretarse ahora de forma que no presupongan la religión como condición de la fe ... La madurez del mundo ya no es una ocasión para la polémica y la apologética, sino que ahora se entiende realmente mejor de lo que se entiende a sí mismo. a saber, desde el Evangelio de Cristo". (Bonhoeffer, 1952, 174-175).

La siguiente cita puede leerse como una cierta síntesis de esto:

> "En los últimos años he conocido y comprendido cada vez más la profunda mundanidad del cristianismo; el cristiano no es un *homo religiosus*, sino un ser humano por excelencia, al igual que Jesús -en contraste con Juan el Bautista- era un ser humano. No la mundanidad plana y banal de los ilustrados, los ocupados, los cómodos o los lascivos, sino la mundanidad profunda, llena de disciplina, y en la que el conocimiento de la muerte y la resurrección está siempre presente, es a lo que me refiero." (Bonhoeffer, 1952, p. 195).

---

manidad. Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades. N. 1555, Enero-Junio 2020 pp. 105

ANEXO

Entrevista de Martin Hoffmann con Franz Hinkelammert

¿Desde qué perspectiva histórica fue diseñada la interpretación presentada en este libro?
El humanismo de la praxis como espiritualidad de la acción

Martin Hoffmann (MH*, pregunta 1***)**: Franz, se te conoce desde hace décadas como un crítico agudo del sistema económico capitalista, especialmente en su forma neoliberal. En muchas publicaciones has señalado repetidamente sus peligros, especialmente para el continente latinoamericano. ¿Podrías describir brevemente las consecuencias esenciales de este sistema?

Franz Hinkelammert (FH): Me gustaría empezar desde una situación política en la que el problema que sugieres fue en realidad el centro de los conflictos que surgieron. Esta es la elección presidencial en Chile en 1970, en la cual tres fuerzas políticas se hacen presentes. Son el bloque del Partido Conservador, la Democracia Cristiana y la Unidad Popular (UP), cuyo candidato era Allende.

Después de las elecciones —en las que la Unidad Popular obtuvo la mayoría de los votos con el candidato Allende, pero ningún candidato tuvo la mayoría de todos los votos— Tomic, el candidato de los democratacristianos, convenció a los Demócratas Cristianos de que votaran por Allende como el nuevo presidente. La constitución permitió que esto sucediera, porque disponía que en tal caso los partidos de los candidatos

podían decidir qué candidato debía ser presidente. Normalmente, por lo tanto, el candidato con más votos siempre fue votado presidente. Tomic tenía claro que el proyecto de Allende era compatible con los conceptos básicos de la Democracia Cristiana; y que era más bien una continuación y profundización del proyecto de la Democracia Cristiana. Por consiguiente, los demócratas cristianos votaron a Allende como presidente, siguiendo así la opinión de Tomic.

El proyecto en cuestión era el de una economía y una sociedad que buscaba una intervención sistemática en el mercado. Era el proyecto de una nueva sociedad, que se había establecido en Europa occidental entre los años cuarenta y setenta y que también fue apoyado en gran medida por el gobierno de los Estados Unidos. El presidente Carter de 1977 a 1981 todavía estaba del lado de tal proyecto.

Con un socialismo chileno basado en la intervención sistemática en el mercado, era necesaria una redefinición del capitalismo por parte de los capitalistas de los E.E. U.U. y también de Europa si querían seguir asegurando su legitimidad a través del antisocialismo. Habían aceptado el proyecto de paz de la posguerra de los años cuarenta a setenta, ya que era probablemente el único proyecto que les permitiría definirse ante la creciente fuerza de la Unión Soviética y ganar la Guerra Fría que ahora imponía Occidente. Era un proyecto de paz, pero se impuso como un arma de guerra en esta Guerra Fría. Pero resultó que esta Guerra Fría ya había sido ganada en la década de los setenta, por lo que este proyecto de paz parecía superfluo e incluso podía ser considerado peligroso. La política de intervenciones sistemáticas en el mercado tuvo como resultado una nueva forma de control del capital que era compatible con las estructuras democráticas de la sociedad occidental y, por lo tanto, el resultado de toda esta política de posguerra. El capitalismo ahora tenía que resistirse a este control democrático si

quería seguir existiendo como capitalismo total. De esta manera, el proyecto de una nueva sociedad, antes promovido por el capitalismo, se convirtió en un peligro para el capitalismo y el capitalismo ahora tenía que afirmarse contra la democracia.

¡Capitalismo sí, democracia no!

Antes, durante la Guerra Fría, había que mostrar un capitalismo con rostro humano. Cuando se hizo evidente que habían ganado la Guerra Fría (en los años setenta), este rostro humano fue entonces abolido. Ahora vino el capitalismo del mercado total, que bajo la bandera del neoliberalismo ha determinado la política desde Reagan.

Esto es exactamente lo que ofrecía el neoliberalismo de Hayek (y Ludwig von Mises). Aunque ya tenía una estructura bastante significativa, tenía poco eco en las sociedades burguesas. El nuevo gobierno de Allende en Chile ofreció la oportunidad de reemplazar el capitalismo reformista de la posguerra por el capitalismo total. Así pues, el principal oponente ya no era el supuesto comunismo de la Unión Soviética, sino todos aquellos que seguían considerando la intervención sistemática del mercado como un elemento esencial de la política, incluida la política económica. El sistema capitalista declaró al mercado como la esencia suprema de toda vida humana, y los derechos humanos fueron, por lo tanto, en gran parte abolidos. Esta era la nueva forma de efectuar la lucha de clases total desde arriba.

Von Mises, el fundador del neoliberalismo, lo expresó muy claramente. Dijo, por ejemplo:

Sé parte siempre de un error grave, pero muy extendido: el de que la naturaleza concedió a cada uno ciertos derechos inalienables, por el solo hecho de haber nacido [...]. La tesis es, de cabo a rabo, falsa y errónea. (Mises, 2011, pp. 78-79).

De esto se deduce, por supuesto, que la persona que no gana suficiente dinero para vivir tampoco tiene derecho a vivir.

Comete un robo si quiere vivir de lo que otros han ganado por sí mismos.

Hayek añade:

> Las depresiones (económicas) no son el resultado de factores de mercado. Son el resultado de la aplicación de controles estatales, especialmente en el campo monetario (Hayek, según Pizarro, 2009, p. 237).

O como dijo Hayek durante una visita a Santiago de Chile:

Al igual que los antepasados que habitaron las cuevas, el hombre contemporáneo debe aceptar el control demográfico tradicional: hambruna, peste, mortalidad infantil, etc. (Hayek, 1981, p. 172).

A continuación, resume todo esto con la siguiente referencia teológica al mercado y su voz:

> En su aspecto religioso, dicha interpretación queda re- flejada en ese pasaje del padrenuestro que reza "hágase tu voluntad (que no la mía) así en la tierra como en el cielo", y también en la cita evangélica "no sois vosotros quienes me habéis elegido, sino Yo quien os eligió para que produzcáis fruto y para que este prevalezca" (san Juan, 15:26). (Hayek, 1990, pp. 125-126).

No hay duda de que no es una teoría económica cualquiera, sino un pensamiento de redención idolátrica que abarca toda la historia del mundo. De hecho, es un pensamiento que comienza con Nietzsche y llama a la rebelión del ser humano contra la igualdad humana. Por primera vez, este llamado se hizo fuerte en el fascismo de las décadas de los veinte a los cuarenta del siglo pasado. Hoy en día se está escuchando de nuevo, ahora como una ideología del mercado total. El fascismo era un

totalitarismo de estado. Este nuevo totalitarismo, sin embargo, es un totalitarismo del mercado, que, por supuesto incluye al Estado, pero no depende de él. Depende directamente de las fuerzas del mercado y se guía por ellas.

Esto va de la mano con el amplio final del derecho internacional, que es sustituido por la imposición de sanciones, decididas especialmente por los EE. UU. y las supuestas democracias modelo de Europa. En particular, esto significa que los derechos humanos ya no se aplican. Surgen situaciones que se asemejan más a un estado de sitio. Las democracias modelo tienen ahora el derecho de abandonar a poblaciones enteras al hambre mediante sanciones. También se están creando gigantescos campos de prisioneros, porque muchas veces los refugiados que ahora viven en estos campos, y que a menudo no tienen ninguna salida, suelen vivir como en los campos de concentración del antiguo totalitarismo estatal. En cualquier caso, esto se puede leer a menudo en los medios de comunicación occidentales[55].

M. H. *Pregunta 2.* En los últimos años se ha observado un empujón hacia la derecha en los gobiernos de varios países de América Latina. Gobiernos que se han adaptado claramente a los intereses económicos de los Estados Unidos, por ejemplo, en el Brasil, Chile, el Ecuador, el Perú y, más recientemente, en Bolivia. ¿Cómo afecta esta política a las condiciones sociales?

F. J. H. Este empujón a la derecha es obvio. Me gusta ría comentar brevemente tres casos de los últimos años.

55 Véase Franz Hinkelammert, Totalitarismo del Mercado. El Mercado capitalista como ser supremo, Akal, México, 2018.

a. El caso de Venezuela. Este es un caso típico de chantaje a un país por medio de la política de sanciones de los Estados Unidos. Estas sanciones comenzaron tras la muerte de Hugo Chávez (que muere en 2013) y están dirigidas principalmente contra la venta de petróleo, que es el principal producto de exportación del país (más del 80 % de las exportaciones). Estas sanciones se intensifican a partir de 2014 y prohíben en gran medida la venta internacional de petróleo. Llevan a la ruina a todo el país, y a millones de refugiados a otros países latinoamericanos. El hambre producida por las sanciones y la extensa destrucción del sistema de salud provocaron un gran número de muertes. Jeffrey Sachs, de la Universidad de Columbia en Nueva York, habla de las sanciones contra Venezuela como un castigo colectivo. Estima que el número de víctimas humanas será de unas 40 000 al año en 2017 y 2018, y supone que su número aumentará a partir de 2019[56].

El objetivo de esta política del gobierno de los EE. UU. no era en absoluto evitar cualquier tipo de socialismo anterior.

Lo que Hugo Chávez llamó socialismo del siglo XXI fue simplemente hacer de Venezuela un país que implementa una política de seguridad social y de desarrollo económico general. Lo que los Estados Unidos buscan, en cambio, es imponer su propio mercado como un mercado total y neoliberal.

Lo que organizaron los EE. UU. ha sido lo que podemos llamar la lucha de clases desde arriba, que ahora se dirige contra el pueblo de Venezuela.

El caso de Brasil. La elección en Brasil de 2018 fue claramente una elección fraudulenta. El principal candidato era el expresidente Lula, que fue víctima de una calumnia organizada por los dirigentes del sistema de justicia del Estado. Fue condenado

56 Véase: Economist Jeffrey Sachs: U.S. Sanctions Have Devastated Venezuela & Killed Over 40,000 Since 2017 | Democracy Now!

a doce años de prisión y, por lo tanto, no podía presentarse a las elecciones. Esto aseguró que ganara el actual presidente Bolsonaro. El organizador de este fraude electoral fue el ministro de Justicia, Sergio Moro.

Esto permitió, entonces, destruir en gran medida el estado de bienestar implementado por Lula y, a la vez, permitió a las grandes empresas explotar la región amazónica en un altísimo grado, lo que condujo a una extraordinaria destrucción de los bosques primarios de la zona.

Después de esta victoria electoral, Lula fue liberado.

De nuevo es la lucha de clases desde arriba la que permitió ganar unas elecciones que en realidad no eran nada democráticas.

b. El caso de Bolivia. En Bolivia, la toma del poder tuvo un elemento adicional. Se trata del retorno de un racismo centenario, derivado de la conquista de América y, por tanto, de Bolivia hace unos 500 años, que ahora se ha reactivado. El presidente depuesto proviene de la cultura andina, de la que, por cierto, también desciende la mayoría de la población de Bolivia. Ha sido el primer presidente de Bolivia que desciende de esta tradición. El racismo de los conquistadores se ha reactiva do contra él y sus seguidores. Esto estaba conectado con la voluntad de conquistar Bolivia de nuevo. Encontré el siguiente texto muy significativo sobre esto:

> "El martes 12 de noviembre, la segunda vicepresidenta del Senado boliviano, la activista evangélica y opositora conservadora Jeanine Áñez, se declaró la nueva presidenta de Bolivia. Una de sus primeras frases fue: "Las iglesias también nos acompañan [...]. La Biblia vuelve al gobierno. La Biblia regresa al palacio", confirmando así la toma del poder en Bolivia por el movimiento clerical-fascista de Luis Fernando Camacho.

Camacho, como se sabe ahora, recibió sus instrucciones del ministro de Relaciones Exteriores Ernesto Araújo y del ministro de Justicia Sergio Moro, del régimen de Bolsonaro, con quienes se reunió en Brasil en agosto de 2019…”.[57]

Esta es, una vez más, la proclamación de una lucha de clases desde arriba.

¿Cuál es la respuesta a esto?

Como respuesta, no basta con responder ahora con una lucha de clases desde abajo. Al mismo tiempo, debemos mostrar qué dimensión debe tener realmente ahora la respuesta a esta lucha de clases desde arriba.

M. H. *Pregunta 3.* ¿Cómo evalúa la política de desarrollo de los países europeos, especialmente de Alemania?

F. J. H. De hecho, la política de desarrollo se detuvo y fue reemplazada por la política de crecimiento económico. La fecha central de este cambio es también el período del decenio de 1970, cuando no solo se sustituyó la política de desarrollo por una política de crecimiento puro, sino que el capitalismo en general adquirió un carácter diferente. Habíamos visto que en los años comprendidos entre la década de 1940 y la de 1970 se desarrolló un capitalismo social que quería dar a su política de la Guerra Fría un rostro humano y, por lo tanto, desarrolló el estado de bienestar de una manera completamente nueva. También es la época en que se promovió una política de desarrollo que corría paralela a los planes de reconstrucción en Europa después de la Segunda Guerra Mundial. El término “desarrollo” no era simplemente un término económico, sino

57 Federico Füllgraf, Nachdenkseiten.de 13.11.19

que se refería al carácter de la sociedad a desarrollar incluso sus niveles sociales y culturales.

En América Latina, la política de desarrollo se discutió en particular en una rama de la ONU llamada CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe), que tiene su sede en Santiago de Chile. En el período de posguerra, un público muy amplio se agrupó en torno a esta oficina; estuvieron presentes muchas orientaciones políticas diferentes. En estos debates, no solo se discutió la política de desarrollo en el sentido más amplio, sino también las ideas ahora necesarias sobre una sociedad y una economía alternativas. Al mismo tiempo, una cultura completamente nueva se estaba desarrollando. Un gran número de movimientos artísticos se hicieron presentes, hubo especialmente un rico desarrollo de la literatura y la música folclórica. Al mismo tiempo, se formaron nuevas direcciones religiosas dentro de las diversas iglesias, que luego se hicieron presentes como teología de la liberación. La teología de la liberación también formaba parte de esta nueva cultura, por lo que en muchos países se formaron grupos de solidaridad que tomaron el nombre de "Cristianos por el Socialismo". Cuando se considera todo esto, se comprende lo que significaba realmente el desarrollo y la política de desarrollo en ese tiempo. Todo esto, a su vez, debe verse en el contexto de la rebelión estudiantil que tuvo lugar en todo el mundo y que desarrolló una visión, en gran medida nueva, de lo que puede llamarse cultura de consumo. Pero, en realidad, se trataba de una cultura, no del consumismo como una obligación de consumo. Un autor como Marcuse es un testigo de esto.

Se puede ver entonces que la reformulación del socialismo, que tuvo lugar a través de la Unidad Popular bajo el presidente Allende, fue realmente parte de una especie de revolución mundial y, por lo tanto, también produjo simultáneamente un nuevo humanismo de la praxis y, así, un nuevo concepto del socialismo.

A esto se oponía ahora la exigencia de movilizar nuevamente al capitalismo, que se había vuelto completamente brutal de nuevo, contra esta posibilidad de un nuevo mundo y una nueva tierra. Esto comenzó con un viaje que realizó a América Latina en 1969 el vice- presidente de EE. UU. bajo el presidente Nixon, Rockefeller, para desarrollar una contra estrategia que pudiera salvar al capitalismo desnudo. Volvió con el lema de que la teología de la liberación de América Latina era incompatible con los intereses nacionales de los Estados Unidos. Por supuesto, no se trataba simplemente de esta teología. Se trataba de una acusación de todo el desarrollo cultural que había tenido lugar, incluida la nueva concepción del socialismo que se estaba haciendo presente.

El resultado fue la reorientación, que ahora vino de los EE. UU. Fue una vez más un levantamiento de la de recha contra la igualdad de todas las personas y los derechos humanos. Se promovían las dictaduras militares totalitarias de la seguridad nacional, que ahora estaban principalmente en Chile, Argentina, Uruguay, Paraguay y Brasil, y que estaban absolutamente del lado de la nueva dirección neoliberal de la ideología burguesa. En conjunto, estos países participaron en el Plan Cóndor, organizado por el gobierno de los Estados Unidos, que comenzó en 1975-76.

El totalitarismo y el neoliberalismo eran simplemente dos caras de la misma moneda. El levantamiento contra los derechos humanos volvió después de que el primer levantamiento del totalitarismo y el fascismo se derrumbara con la Segunda Guerra Mundial, que también fue un levantamiento contra los derechos humanos y la igualdad de todos los seres humanos.

Por lo tanto, es evidente que a partir de los años ochenta no se formuló ninguna política de desarrollo. Cuando se le preguntó a la Sra. Merkel, poco después de su primer nombramiento como cancillera en 2005, si no se necesitaba nuevamente una política de desarrollo para los numerosos países del mundo en

desarrollo, respondió que ya no se seguiría aplicando la política de desarrollo, pero que se apoyaría a los capitales alemanes que desearan invertir en esos países. Así que volvimos al antiguo colonialismo, que era simplemente el negocio y la explotación de los países dependientes. En lugar de la política de desarrollo, ahora estamos poniendo en práctica una supuesta política de crecimiento económico. El crecimiento debería ser ahora el criterio, no el desarrollo en el sentido anterior.

Pero siempre debemos ser claros: había una evidente alternativa en los años sesenta y setenta. Estaba representada por un nuevo concepto de socialismo y una nueva idea de cultura. Sin embargo, fue suprimida por la persecución de parte de los centros de poder capitalistas y su lucha de clases desde arriba.

M. H. *Pregunta 4.* Muchos críticos hablan de una crisis de la civilización occidental y la vinculan a problemas mundiales como la migración, la degradación del medio ambiente y el cambio climático. Ciertamente, estos problemas globales son también consecuencias de la economía neoliberal global. Pero ¿existe una alternativa, al menos un enfoque alternativo?

F. J. H. También asumo que estamos en una crisis de la civilización occidental. Comienza con el levantamiento contra la igualdad de todos los seres humanos, que es al mismo tiempo un levantamiento contra los derechos humanos. Esto se deriva del pensamiento de Nietzsche y luego se convierte, primero, en realidad durante el fascismo, y hoy en día en el neoliberalismo. La resistencia contra esta sublevación condujo a una nueva concepción del socialismo, que fue acompañada por la mencionada reformulación del sujeto a través de la rebelión

estudiantil de 1968, que apuntaba a una nueva subjetividad en relación con todas las instituciones existentes.

Pero esta nueva imaginación del socialismo tenía un tercer polo, que no hay que olvidar. Aparecía con conceptos muy comparables y similares ya en la primavera del año 1968 en Checoslovaquia, y terminó el 21 de agosto de 1968 con la invasión de las tropas del Pacto de Varsovia. Este levantamiento es conocido como la Primavera de Praga[58]. La nueva imaginación del socialismo en Praga fue elaborada por el economista Ota Šik ya antes del levantamiento, e intentó introducirla como ministro de Economía. Ota Šik desempeña un papel muy parecido al que desempeñó en Chile a partir de 1970 Pedro Vuskovic como ministro de Economía. El mismo Allende, como presidente, hacía presente una muy clara diferenciación con respecto al modelo cubano: un camino al socialismo en conformidad con la constitución, sin violencia y paso a paso, legitimado por las mayorías democráticas. Entendía este socialismo como la intervención sistemática en los mercados con la meta de obligar al mercado a un sistemático respeto hacia los derechos humanos. Mijaíl Gorbachov, como presidente del Estado de la Unión Soviética, todavía intentó, entre 1990 y 1991, redefinir el socialismo soviético en la línea de la Primavera de Praga y del socialismo de la Unidad Popular chilena. Pero este intento fracasó. Se trata de los grandes intentos por realizar un socialismo democrático nuevo. En Praga fue terminado por las tropas del Pacto de Varsovia, en Latinoamérica fue terminado por los EE. UU. con la organización de dictaduras totalitarias militares de seguridad nacional. Estas impusieron en Latinoamérica el neoliberalismo. El gobierno de los EE. UU. organizó estas diferentes dictaduras militares con el Plan Cóndor.

58 Agradezco a Ulrich Duchrow haberme llamado la atención sobre la necesidad de tomar en cuenta este tercer polo.

Si entendemos ambas iniciativas en su unidad real, se hace evidente que aquí había efectivamente una alternativa al sistema imperante en ciernes. Pero, una vez más, fue destruida en gran medida por el levantamiento contra los derechos humanos y la igualdad de todos los seres humanos por parte del neoliberalismo, que en América Latina pudo apoyarse en las nuevas dictaduras militares totalitarias de la seguridad nacional.

A partir de finales de siglo —en Chile a partir de 1990—, se democratizaron nuevamente las más importantes dictaduras militares después de que los líderes de las organizaciones populares fueran asesinados en gran parte con la ayuda del mencionado Plan Cóndor.

Pero, con la democratización, el conflicto anterior surgió de nuevo. En las elecciones que siguieron, la población raramente aceptó las posiciones de las dictaduras militares, todas las cuales habían orientado la economía hacia el neoliberalismo. Muchos gobiernos volvieron a una política dirigida contra estas posiciones. Me gustaría mencionar aquí solo tres, que considero muy representativas.

En Venezuela, Hugo Chávez se convirtió en presidente en 1999. Habló de fundar el socialismo del siglo XXI, dejando muy claro que se refería a una sociedad basada en la intervención sistemática en el mercado, como ya se proclamó en Chile en 1970. Chávez murió en 2013 y Maduro siguió como presidente hasta hoy. Pero Venezuela se convirtió ahora en el blanco de una política sistemática de sanciones económicas, que muy pronto hizo que la exportación de su producto más importante —el petróleo— fuera en gran medida imposible. La población fue condenada al hambre por el gobierno de EE. UU. Millones de refugiados dejaron el país, el sistema de salud se arruinó. Ni siquiera hoy, ante la catástrofe del coronavirus, el gobierno de los EE. UU. ha levantado estas sanciones asesinas.

En Brasil se inventaron las calumnias contra Lula y en su nombre Lula fue condenado a doce años de prisión. Esto hizo posible que Bolsonaro ganara las elecciones presidenciales y que ahora sea presidente de Brasil. Esto puso fin a la política social extraordinariamente importante de Lula y a la construcción de un estado de bienestar y, en gran medida, lo disolvió de nuevo. La destrucción del Amazonas también se intensificó en un grado extraordinario. Una vez más, el neoliberalismo pudo imponerse; Lula fue liberado, pero ya no puede desempeñar un papel político importante.

En Bolivia, el presidente de la OEA (Organización de Estados Americanos) inventó la noticia de un supuesto fraude electoral y atacó al gobierno de Evo Morales. De hecho, fue un llamado a un golpe de estado, que a su vez fue apoyado por el gobierno de los Estados Unidos. Morales pidió asilo primero en México y luego en Argentina. La OEA nunca ha presentado pruebas de un supuesto fraude electoral.

Esto demuestra que hay una alternativa y que está bastante abierta. Es la respuesta a la lucha de clases desde arriba, que hoy en día domina en gran medida en el capitalismo. Esta respuesta a la lucha de clases desde arriba no puede ser respondida por una simple declaración de una lucha de clases desde abajo que responda a ella. Solo puede ser una lucha por la recuperación de una democracia que hoy en día está dominada en gran medida por las grandes empresas. La democracia ha sido vendida en gran parte al capital. Pero no se puede volver a comprar; esta venta debe ser cancelada por un nuevo desarrollo de la democracia. Esto es necesario para que las intervenciones en el mercado puedan finalmente surgir de decisiones legítimas.

La alternativa para el mundo de hoy debe basarse siempre en el supuesto de que la intervención sistemática en el mercado no solo es legítima sino absolutamente necesaria. Es tan

legítima como necesaria hoy en día, incluso en el caso de una crisis climática, como lo es en el caso de la pandemia que nos amenaza hoy en día con el coronavirus. Por eso necesitamos una capacidad igualmente amplia para tener, siempre y en todas las crisis institucionales posibles, la misma flexibilidad que se ha demostrado en el caso de esta pandemia.

Se trata de una alternativa que de hecho es obvia. Hay que volver a la política económica y también social y cultural de las primeras décadas después de la Segunda Guerra Mundial, renovándola correspondientemente. Pero el neoliberalismo actual considera y persigue tal política y la llama "izquierda radical y extremista", como se hizo también con el líder del laborismo en Inglaterra, Corbyn.

Pero necesitamos más que eso. El neoliberalismo tiene como base la magia del mercado y del dinero, en la que se basa su extraordinario poder de manipulación. Ya he citado cómo Hayek, que era el gurú de los neoliberales, hace que el mercado hable a través del padrenuestro y del Evangelio de Juan. Para él, el neoliberalismo es una religión. Pero los movimientos religiosos que se identifican con esta religión del mercado se mueven en la misma dirección. Esto está relacionado con el llamado "evangelio de la prosperidad", que probablemente fue exportado de los EE. UU. a América Latina y que funciona de forma bastante paralela al neoliberalismo.

Hoy se trata de disolver o al menos debilitar este centro ideológico de la actual lucha de clases desde arriba. Desarrollar la crítica correspondiente es simplemente la otra cara de desarrollar las medidas concretas que deben tomarse. Hoy en día, esto presupone el desarrollo sistemático de una teoría del fetichismo que responda a este problema y que hoy en día probablemente solo puede ser un desarrollo más bien de la teoría de fetichismo de Marx. Pero debe acompañar todos nuestros

esfuerzos para encontrar una manera de resolver nuestros muchos problemas específicos y concretos. Esta teoría desarrolla y reemplaza en parte lo que fue la crítica de la cultura realizada por la rebelión estudiantil de la década de los sesenta, por lo que ahora depende menos del psicoanálisis y más de la teoría del fetichismo marxista. Pero siempre hay que tener en cuenta lo siguiente: todos los proyectos específicos deben estar dentro del marco de esta concepción alternativa general de nuestra sociedad actual para que cada proyecto específico sea posible. Por lo tanto, cada proyecto específico debe situarse en el marco de la espiritualidad de este humanismo de la praxis, para que las posibles alternativas puedan realizarse efectivamente. Hace falta hacerlo presente en toda nuestra cultura.

M. H. *Pregunta 5.* ¿Son estas preguntas también un desafío para la teología y la iglesia, o deben ser dejadas fuera de ella?

F. J. H. Creo que cada vez es más difícil para la teología y las iglesias mantenerse al margen. Nuestra política actual se basa en un principio básico que es obviamente contrario a la tradición cristiana y especialmente al ori gen del cristianismo. Podemos formular este principio de la actual política del mercado de la siguiente manera: el ser supremo para el ser humano es el mercado y el dinero. Incluso la Sra. Merkel, como cancillera alemana, lo expresa de forma enigmática, pero a pesar de todo bastante clara:

Después de todo, vivimos en una democracia y estamos felices por ello. Esta es una democracia parlamentaria. Por eso el derecho presupuestario es un derecho fundamental del Parlamento. A este respecto, encontraremos la forma de configurar

la cogestión parlamentaria de tal manera que, a pesar de todo, también esté conforme con el mercado, es decir, que las señales correspondientes se den en los mercados (*FAZ*, 21.12.2016).

Promete encontrar maneras de asegurar que la cogestión parlamentaria se lleve a cabo conforme al mercado. Está asegurado que la democracia parlamentaria procederá de tal manera que las señales apropiadas serán enviadas a los mercados. De esta manera, establece un objetivo que simplemente deja la democracia parlamentaria entregada al mercado. Significa que toda democracia parlamentaria debe operar conforme al mercado.

Esto es lo que el propio neoliberalismo expresa como su objetivo. Dice: el mercado es el ser supremo para el ser humano. Pero siempre añadirá: si el mercado es el ser supremo para el ser humano, el ser humano está mejor a través del mercado que a través de cualquier otra institución o política. Pero eso es cada vez menos sostenible con las crisis ecológicas cada vez más desastrosas de la naturaleza, como la crisis del clima, con la visible condena definitiva de una gran parte de la población humana por el empobrecimiento, pero también por la amenaza ulterior de pandemias siempre nuevas, que son promovidas decisivamente por la absoluta arbitrariedad en el tratamiento de los equilibrios ecológicos. Es lo que hemos expresado anteriormente como parte de la actual lucha de clases desde arriba. Pero la respuesta a esta lucha de clases desde arriba siempre tendrá que incluir lo siguiente: la democracia no tiene que ser conforme al mercado, sino que el mercado debe ser conforme a la democracia. Debemos abrir de par en par la puerta de la democracia. Esta es una de las condiciones básicas para que haya alternativas posibles en general. No basta con saber qué hacer. También se debe hacer posible que se tomen las medidas necesarias. El neoliberalismo constantemente intenta, en todas par- tes y todo el tiempo, hacer imposible todo tipo de acción cuando su realización requiere que se intervenga el

mercado. Esta es su profunda irracionalidad, que debe ser confrontada constantemente.

Pero, como hemos visto, Hayek presenta el mercado como el ser supremo para el ser humano y, a la vez, como una expresión de la voluntad de Dios, tal como se expresa en el padrenuestro y los Evangelios. Aquí se socavan tanto la democracia como la doctrina cristiana del ser humano.

La tradición cristiana dice exactamente lo contrario de lo que se dice aquí en nombre del neoliberalismo. Esto se muestra en las palabras de Jesús: "el hombre no es para el sábado, sino que el sábado es para el hombre". En lugar del sábado, podemos decir también el domingo y, en lugar del domingo, podemos decir también el Día del Señor. Entonces estas palabras de Jesús adquieren un significado muy extendido. Ahora dice que el ser humano no es para el Día del Señor, sino que el Día del Señor es para el hombre. Por consiguiente, el ser humano es el ser supremo para el ser humano, lo que en la tradición cristiana es simplemente una consecuencia de la creencia de que Dios se ha hecho hombre. Todo esto es entonces simplemente una formulación diferente del amor al prójimo. Es también, al mismo tiempo, la misma formulación que el obispo surafricano anglicano Desmond Tutu hace cuando expresa la caridad como "yo soy si tú eres". Supongo que Jesús ya tenía presente este significado de la frase que citamos y extendimos.

Pero lo anterior lleva a una mayor extensión de estas palabras de Jesús. No solo puede referirse al sábado, sino que al mismo tiempo tiene un significado para todas las instituciones humanas, y no solo para el sábado. Podemos, entonces, decirlo de la siguiente manera: el ser humano no es para ninguna institución, pero todas las instituciones son para el ser humano. De esto se deduce que el ser humano no es para el mercado, sino que el mercado es para el ser humano. Pero lo mismo aplica al

dinero y al capital. El mercado, el dinero y el capital son para el ser humano; el ser humano no es para el mercado, el dinero y el capital. Implementar esto es la victoria sobre la actual lucha de clases desde arriba.

Es, al mismo tiempo, la forma necesaria de la espiritualidad del humanismo de la praxis.

Antes de terminar, quisiera presentar todavía dos problemas, que se hacen ahora visibles. El primer problema se refiere al hecho de que se ha hecho muy habitual tratar de explicar la destrucción de la naturaleza, que constantemente vemos, con la referencia a un pretendido antropocentrismo. Pero lo que tenemos no es ningún antropocentrismo, sino un mercadocentrismo. Beat Dietschy explica qué es este mercadocentrismo: "*Dei gloria, mercatum vivens*". Lo podemos expresar también de la siguiente manera: el honor de Dios es que el mercado viva. Esto es entonces lo que expresa nuestra ideología dominante cuando sostiene que es lo mismo decir que el mercado es la gloria de Dios o decir que la gloria de Dios es el ser humano.

Precisamente en contra de eso nos tenemos que definir diciendo: el ser humano puede estar en el centro de la sociedad humana solamente si el mercado es intervenido sistemáticamente en la dirección de los derechos humanos. No hay una tal llamada automática del mercado, según la cual el ser humano como resultado de la propia lógica del mercado es puesto en el centro de la convivencia humana. Se trata de una simple ideología burguesa, que muchas veces se considera hasta como cristiana o inclusive como demócrata-cristiana[59].

59 En la revista alemana Die Zeit apareció en 2020 un artículo de Friedrich Merz. Escribe la revista: "El candidato para la presidencia del partido demócrata-cristiano describe cómo se puede salvar la economía social del mercado después de la crisis del coronavirus" (Die Zeit, en línea, 1.° de abril de 2020). Lo que aquí interesa es lo que va a pasar con el mercado sagrado. Lo que pasa con los seres humanos es completamente secundario. No te-

Hay también otro problema que hay que destacar: el hecho de que la puesta del mercado en el centro de la vida humana amenaza hoy hasta la propia vida humana. Los seres humanos se vuelven conscientes de esto recién a partir del siglo XIX. Me parece que Marx es el primero que llama la atención sobre esto:

Por tanto, la producción capitalista solo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador. (Marx, 1966, pp. 423-424).

Por tanto, Marx desarrolla el concepto de la naturaleza entera como el cuerpo ampliado del ser humano. De eso sigue, entonces, que también la naturaleza debe tener derechos de vida. Esto implica un nuevo derecho humano: que la naturaleza tiene derechos de vida es a la vez un derecho humano por parte de los humanos. El ser humano tiene el derecho de que los derechos de vida de la naturaleza humana entera sean reconocidos y efectivamente respetados. El ser humano no solamente tiene derechos a partir de su propio cuerpo individual, sino que tiene, en el mismo sentido, derechos a partir del cuerpo ampliado que tiene en común con todos los otros seres humanos. El *yo soy si tú eres* que hoy expresa de manera más clara la igualdad humana tiene que incluir igualmente la naturaleza entera, Por tanto, Marx desarrolla el concepto de la naturaleza entera como el cuerpo ampliado del ser humano. De eso sigue, entonces, que también la naturaleza debe tener derechos de vida. Esto implica un nuevo derecho humano: que la naturaleza tiene derechos de vida es a la vez un derecho humano por parte de los humanos. El ser humano tiene el derecho de que los derechos de vida de la naturaleza humana entera sean reconocidos y efectivamente respetados. El ser humano no solamente tiene derechos a partir de su propio cuerpo individual, sino que tiene, en el mismo sentido, derechos

nemos que salvar al ser humano, sino al mercado. Sin embargo, si.

a partir del cuerpo ampliado que tiene en común con todos los otros seres humanos. El *yo soy si tú eres* que hoy expresa de manera más clara la igualdad humana tiene que incluir igualmente la naturaleza entera, sobre la cual el ser humano dice y tiene que decir también: “yo soy si tú eres”.

Creo que tanto la teología como las iglesias tendrán que enfrentar esta gran crisis de hoy en día. Por otro lado, ya está en pleno desarrollo. Pienso en particular en la Declaración de Accra de la Alianza Reformada Mundial (2004) y en muchas de las declaraciones del actual papa Francisco. Pero, en última instancia, es una cuestión de la supervivencia de la humanidad.

Bibliografía citada

Acosta, Yamandú (2020). *La democracia alternativa al totalitarismo del mercado. El ser humano como ser supremo vs el mercado capitalista como ser supremo*. En: Franz Hinkelammert (Editor) *Buscando una espiritualidad de la acción: El humanismo de la praxis*. Arlekin. San José 2020

Adorno, Theodor (2013). *Negative Dialektik*. 6. Auflage. Primera Edición 1966.

Apel, K. (1993). "A Ética do Discurso e a Filosofia Latinoamericana da Libertação", conferencia pronunciada en el IV Seminario Internacional, São Leopoldo, RS, 29 de septiembre-1.º de octubre de 1993.

Arendt, Hannah (1978). *The Life of the Mind. Thinking, The Life of the Mind Willing*, Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York.

Arendt, Hannah (2002). Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen. Piper, Múnich-Zürich.

Augustine, Aurelius (1978). Vom Gottesstaat, Munich, Libro XX.

Badiou, A. (2002). *Paulus. Die Begründung des Universalismus* (título original en francés: *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*). Im Verlag sequenzia. [Se puede ver una versión digital en: http://docplayer.org/27112716-Alain-badiou-paulus-die-begruendung-des-universalismus.html].

Bauman, Zygmunt (1991). Modernity and the Holocaust. Polity Press, Cambridge.

Bauman, Zygmunt (2006). *Modernidad y Holocausto*, apéndice: "Manipulación de la moralidad: actores moraliadores y acción adiaforizante", Ediciones Sequitur, Madrid.

Bloch, E. (2002). *Thomas Münzer. Teólogo de la revolución*. Editorial Antonio Machado.

Bochsler, W. (2019). *Der Thermidor des Christentums. Sozialgeschichtliche Aspekte seiner frühen Entwicklung* (*El Termidor de la Cristiandad. Aspectos históricos sociales de su desarrollo temprano*). En Eigenmann, U.; Füssel, K. y Hinkelammert, F. *Der Himmlische Kern des Irdischen. Das Christentum als pauperozentrischer Humanismus der Praxis*. Edition Exodus; Edition ITP-Kompass.

Bonhoeffer, D. (1952). Akt und Sein, Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie, München, (Habilitationsschrift von 1929).

Brecht, B. (1957). *La ópera de dos centavos*. [*Die Dreigroschenoper*] Ediciones Losange.

Buchanan, J, y Tullock. G. (1980). 'El cálculo del consenso. Fundamentos lógicos de la democracia constitucional', Espasa Calpe, Madrid.

Buess, E., Mattmüller, M., & Sauter, G. (1986). *Prophetischer Sozialismus : Blumhardt, Ragaz, Barth / Eduard Buess, Markus Mattmüller ; mit einem Nachw. von Gerhard Sauter*. Edition Exodus.

Camus, Albert (1978). *El hombre rebelde*, Losada, Buenos Aires.

Chuang-Tzu (1991). *Chuang-Tzu. Pensamiento filosófico*. Monte Ávila Editores, Caracas.

Coraggio, José Luis (2012). *Karl Polanyi y la otra economía en América Latina*. En Karl Polanyi. Textos escogidos. CLACSO, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires.

Dear, Anthony (1990). *Hacia el Justo a Tiempo*. Ventura, México.

Duchrow, Ulrich; (2007). Marx und Papst den Kapitalismus überwinden. Eine Flugschrift in Kooperation mit Publik-Forum, Hamburg.

Ebner, Martin (2019). *Los cristianos como agitadores en la ciudad: experimentos y visiones del comienzo. La contribución de la fe cristiana a la configuración de la sociedad*. En *Concilium*, 379: 27-36. https://seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol59/234/234_Ebner.pdf

Einstein, Albert; Infeld, Leopold (1977). *La física: aventura del pensamiento*. Buenos Aires, Losada.

Einstein, A., Grünbaum, A., Eddington, A. (1980). *La teoría de la relatividad*. Ed. L. Pierce Williams, Alianza, Madrid.

Ellacuría, I. (1984). *Conversión de la iglesia al reino de Dios: para anunciarlo y realizarlo en la historia*, Editorial Sal Terra Santander.

Escuela Bíblica de Jerusalén (1984). *Biblia de Jerusalén*. Desclée de Brouwer.

Eurípides (1984). Ifigenia en Aulis Reclam, Stuttgart.

Feuerbach, L. (1967). Gesammelte Werke Hrsg. v. Schuffenhauer, Werner Bd. 5 *Das Wesen des Christentums*. Berlin.

Feuerbach, L. (1967). Gesammelte Werke Hrsg. v. Schuffenhauer, Werner Bd. 5 Ludwig Feuerbach: *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*. Berlin.

Freud, S. (1973). *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, (1932). En Freud, Sigmund; *Obras completas*, Madrid, 1973, tomo 3, lección XXXI.

Friedman, Milton (1973). *Una teoría de la función de consumo*. Alianza. Madrid.

Fromm, Eric (1964). *Marx y su concepto del hombre* (Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*, Fondo de Cultura Económica, México.

Füssel, K. (2019). *Die bürgerliche Gefangenschaft der Theologie* (*El cautiverio burgués de la teología*). En Urs Eigenmann, Kuno Füssel y Franz J. Hinkelammert, *Der himmlische Kern des Irdischen*, Exodus e ITP- Kompass, Luzern, Münster.

Gallagher, Charles y Watson, Hugh (1994). *Métodos cuantitativos para la toma de decisiones en administración*. McGraw-Hill, México. 1994.

Girard, René (1982). El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica. Diálogos con J.M.Oughouruan y G. Lefort. Sigueme. Salamanca.

Habermas, J. (1993). *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* [*Facticidad y validez. Aportes para la teoría del discurso sobre el derecho y el Estado de derecho democrático*], Suhrkamp, Frankfurt.

Hay, Edward (1991). *Justo a tiempo*. Norma. Colombia.

Hayek, F. (1952). *Individualismus und wirtschaftliche Ordnung*, Zúrich.

Hayek, F. (1990). *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*. Unión Editorial, Madrid.

Hayek, F. (1981). *Revista Realidad*, Santiago de Chile, n.º 24, año 2.

Hermida, Jorge y Roberto Serra (1989). *Administración y Estrategia*. Macchi. Buenos Aires.

Hinkelammert, F. (editor, 2020). *Buscando una espiritualidad de la acción. El humanismo de la praxis*. Arlekin, San José.

Hinkelammert, F. (1993). *La ética del discurso y la ética de la responsabilidad: una posición crítica*. Conferencia pronunciada en el IV Seminario Internacional A Ética do Discurso e a Filosofia Latinoamericana da Libertação. São Leopoldo, RS, 29. de septiembre - 1. de octubre.

Hinkelammert, Franz (1970). Ideologías de desarrollo y dialéctica de la historia. Universidad Católica de Chile, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1970.

Hinkelammert, Franz (1989). *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, DEI, San José (Costa Rica).

Hinkelammert, Franz (2018 a). *Totalitarismo del Mercado. El Mercado capitalista como ser supremo*, Akal, México.

Hinkelammert, Franz (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad* (*Zur Kritik der mythischen Vernunft. Das Labyrinth der Moderne*). Arlekin.

Hinkelammert, Franz (2010). *La maldición que pesa sobre la ley: Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. Arlekin. https://www.pensamientocritico.info/libros/libros-de-franz-hinkelammert/espanol.html

Hinkelammert, Franz (2011). *Der Fluch, der auf dem Gesetz lastet. Paulus von Tarsus und das kritische Denken.*

Exodus. https://www.pensamientocritico.info/libros/libros-de-franz-hinkelammert/aleman.html

Hinkelammert, Franz (1981). *Las armas ideo lógicas de la muerte*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, segunda edición.

Hinkelammert, Franz (2018 b). *El humanismo de la praxis: el ser humano como ser supremo para el ser humano*, manuscrito, San José, abril de 2018.

Hinkelammert, Franz (1984). Crítica a la razón utópica. DEI, San José. Costa Rica.

Hinkelammert, Franz (2002). Crítica de la razón utópica. Edición ampliada y revisada. Desclee, Bilbao. España.

Lao-Tse (1972). *Tao Te King*. Editorial Diana, México.

Lévinas, E. (1982). *De Dieu qui vient a l'idée*, Ed. Vrim, París.

Locke, J. (2014). *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen y fin del gobierno civil* [*Two Treatises on Government. True Original, Extent, and End of Civil Government,* original publicado en 1689]. Alianza Editorial.

Luri, Gregorio (2001). *Prometeos. Biografías de un mito*, Trotta, Madrid.

Luxemburgo, R. (1905). *El socialismo y las iglesias*. Biblioteca Virtual OMEGALFA. https://omegalfa.es/downloadfile.php?file=libros/el-socialismo-y-las-iglesias.pdf. [Este texto apareció en Cracovia en 1905, con el seudónimo Josef Chmura. Posteriormente, en 1920 apareció la edición rusa y en 1937 la edición del Partido Socialista Francés].

Luxemburgo, R. (2017). *La revolución rusa*, Akal.

Marx, K. y Engels, F. (1958). *La ideología alemana,* Montevideo, Pueblos Unidos.

Marx, Karl (1966). *El Capital. Crítica de la economía política*, Tomo I, Fondo de Cultura Económica, México.

Marx, K. (1978). Contribución a la crítica de la economía política, Ediciones de Cultura Popular, México.

Marx, K. (1970). Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Crítica de la religión. // Manuscritos-económicos-filosóficos. En: Erich Fromm (comp.), *Marx y su concepto del hombre*. FCE. [Se puede ver una versión digital en https://proletarios.org/books/Fromm-Marx_y_su_concepto_del_hombre.pdf].

Marx, C. y Engels, F. (1976). "tres tomos" *Manifiesto del Partido Comunista*. En Marx y Engels, Obras Escogidas, Editorial Progreso, Moscú.

Mises, Ludwig von (2011). La mentalidad anticapitalista. (primera edición 1956) Madrid, Unión Editorial.

Mises, Ludwig von (2008). *The Anti-capitalistic Mentality*. Instituto Ludwig von Mises. Auborn, Alabama (edición original de 1956). [También se puede ver la edición en español: (2011). *La mentalidad anticapitalista*. Unión Editorial. http://latlibre.org/wp-content/uploads/2019/02/Ludwig-von-Mises.La-mentalidad-anticapitalista.pdf].

Mora Jimenez, Henry (1995). *Modernización capitalista y trabajo improductivo: Más allá del 'Justo a tiempo'. (Una investigación sobre la naturaleza del trabajo improductivo en las unidades empresariales de una economía capitalista)*. San José, Costa Rica, Tesis doctoral, ULACIT.

Molina, Carlos (2020). *Fantasías fascistas del* narcisimus *millenial*. En: Franz Hinkelammert (Editor) Buscando una espiritualidad de la acción: El humanismo de la praxis. Arlekin. San José.

Molina Velásquez, C. (2017). *Cuerpo, ley y sacrificialidad. La antropología crítica de Franz Hinkelammert*. UCA Editores.
Morgenstern, O. (1964). “Vollkommene Voraussicht und wirtschaftliches Gleichgewicht” [“Previsión perfecta y equilibrio económico”]. En Hans Albert (ed.), *Theorie und Realität*. Tübingen.
Nietzsche, F. (1981). Segundo Tomo Editado por Karl Schlechta. Hansa Verlag München. 1981 Vol. II: Götzen-Dämmerung.
Nietzsche, Friedrich (1985). *Obras inmortales*. Ediciones Teorema S.A. El Anticristo, Tomo 1, Barcelona.
Nietzsche, Friedrich (1986). Crepúsculo de los ídolos. Alianza Editorial, Madrid.
O´Neal, Charles y Kate Bertrand (1993). Marketing Justo a tiempo. Norma, Bogotá.
Pizarro, Diego (2009). *Un diálogo con el profesor Hayek*. En Diálogos con economistas eminentes. Amazon.
Planck, Max (1949). Vom Wesen der Willensfreiheit. (De la esencia del libre albedrío). En: Vorträge und Erinnerungen. (Conferencias y recuerdos.) Nachdruck der 5. Auflage 1949. Darmstadt.
Polanyi, K. (1989). La gran transformación. Madrid, La Piqueta.
Polanyi, K. (2007). *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Quipu editorial. https://www.traficantes.net/sites/default/files/Polanyi,_Karl_-_La_gran_transformacion.pdf
Popper, Karl (1973). *La miseria del historicismo*, Alianza, Madrid.
Ragaz, L. (1972). *Von Christus zu Marx, von Marx zu Christus* [*De Cristo hacia Marx, de Marx hacia Cristo*], Furche, Taschenbuch Rennebach.

Ricoeur, Paul (1976). *Introducción a la simbólica del Mal*. La aurora. Buenos Aires.

Robinson, John A. T. (2012). *Sincero para con Dios*. Edición digital de Servicios Koinonía.

Rousseau, J. J. (2007). *El contrato Social. O Principios de Derecho Político* (Traducción de Fernando de los Ríos). Austral, 12 ed. http://www.posgrado.unam.mx/filosofia/pdfs/Textos_2019-1/2019-1_Rousseau_ContratoSocial.pdf

Santo Padre Francisco (2013, 4 de septiembre). *Carta al periodista italiano Eugenio Scalfari del periódico La Repubblica*. Libreria Editrice Vaticana. http://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2013/documents/papa-francesco_20130911_eugenio-scalfari.html

Santo Padre Francisco (2013). *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual*. Libreria Editrice Vaticana. http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

Schott, A. (1938). *El misal de la Santa Iglesia*. Herderverlag, Friburgo de Brisgovia.

Sobrino, Jon (1977). *Cristología desde América Latina. (Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico)*, Ediciones CRT, México.

Stankiewicz, François (editor) (1991). *Las estrategias de las empresas frente a los recursos humanos. El post-taylorismo*. Humanitas, Buenos Aires.

Sung; Jung Mo (2014). Capitalism as religion and religious pluralism: an approach from Liberation Theology. Buddhist-Christian Studies, Hawai: University of Hawai Press, vol. 34, pp. 155-160.

Todorov, Tzvetan (1984). La conquista de América. El problema del otro. Siglo XXI. México.

Vergara, Jorge (2014). *Mercado y sociedad: La utopía política de Friedrich Hayek*, Universidad UNIMINUTO y CLACSO.

Vergara Estévez, J. (2012). Democracia y participación en Jean-Jacques Rousseau. En *Revista de Filosofía*, 68: 29-52. https://scielo.conicyt.cl/pdf/rfilosof/v68/art04.pdf

Weber, Max (1944). *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura. México.

Wittgenstein, L. (1989). *Conferencia sobre* ética, Paidós, Buenos Aires.

Wittgenstein, L. (1986). *Diario Filosófico*. Editorial Planeta-De Agostini, S.A., Barcelona.

Zuñiga M., Jorge (2020). *Capital humano: la gobernamentalidad del conservadurismo neoliberal*. En: Franz Hinkelammert (Editor) Buscando una espiritualidad de la acción: El humanismo de la praxis. Arlekin. San José.



Este libro se diseñó e imprimió en el Programa de Publicaciones e Impresiones de la Universidad Nacional, consta de un tiraje de 50 ejemplares en papel bond y portada en cartulina barnizable. Además, cuenta con una versión en formatos pdf interactivo y E-Pub 2.0. para lectura en dispositivos electrónicos

3210-22–P.UNA